BT77
.W46

Vorträge
der theologischen Konferenz zu Gießen.
16. Folge.

Die

Idee des Reiches Gottes in der Theologie.

Von

Johannes Weiß
[illegible]

37156

Gießen
J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung
Alfred Töpelmann
1901

K2.5-1
LUTHERAN SCHOOL OF THEOLOGY
AT CHICAGO

Das Inhaltsverzeichnis befindet sich am Schlusse des Werkes.

Druck von C. G. Röder [illegible]

W 46

D. Emil Sulze

in herzlicher Verehrung

gewidmet.

Vorwort.

Die vorliegende Schrift ist die erweiterte Gestalt eines Referates, welches ich am 14. Juni dieses Jahres auf der „Theologischen Konferenz" zu Gießen gehalten habe. Sie bildet eine Ergänzung zu meiner vor kurzem in zweiter Auflage erschienenen Schrift: „Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes". Die hier gegebene Darstellung aus der Geschichte der Idee des Reiches Gottes ist, wie ich wohl weiß, keineswegs vollständig, aber ich hoffe doch, daß nichts allzu Wichtiges in ihr fehlt. Für jede Berichtigung und Bereicherung dieser Übersicht werde ich dankbar sein.

Marburg, 26. September 1900.

Johannes Weiß.

Vorwort.

Die vorliegende Schrift ist die erweiterte Gestalt eines Referates, welches ich am 14. Juni dieses Jahres auf der „Theologischen Konferenz“ zu Gießen gehalten habe. Sie bildet eine Ergänzung zu meiner vor kurzem in zweiter Auflage erschienenen Schrift: „Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes“. Die hier gegebene Darstellung aus der Geschichte der Idee des Reiches Gottes ist, wie ich wohl weiß, keineswegs vollständig, aber ich hoffe doch, daß nichts allzu Wichtiges in ihr fehlt. Für jede Berichtigung und Bereicherung dieser Übersicht werde ich dankbar sein.

Marburg, 26. September 1900.

Johannes Weiß.

Die Idee des Reiches Gottes ist durch Albrecht Ritschl in die Mitte des theologischen Interesses gerückt worden. Bei ihm bildet sie geradezu einen Angelpunkt des Systems und weite Kreise seiner Schüler haben sie mit Begeisterung erfaßt und auszumünzen unternommen. Aber aus diesem lebendigen Interesse hat sich, auch gerade unter Ritschls Anhängern, eine Kritik des Gedankens entwickelt. Er wurde auf seine exegetische Begründung untersucht und das Ergebnis war ein negatives. Ritschl hatte hier, wie an anderen Punkten seines Systems, seine Begriffe und Lehren mit den gleichnamigen biblischen optima fide gleichgesetzt, in der festen Überzeugung, ihren wahren Sinn erkannt oder gar erst entdeckt zu haben. Die historische Untersuchung der Verkündigung Jesu ergab, daß bei Ritschls Auffassung moderne Vorstellungen und Denkformen mit den urchristlichen Gedanken und Stimmungen in unorganischer Weise in Verbindung gesetzt worden waren.

Auf der anderen Seite hat ein leidenschaftlicher Gegner Ritschls, Dr. Richard Wegener, seine Reichgottesidee heftig angegriffen*). Er will beweisen, daß Ritschl hier nichts Anderes als einen Gedanken der Aufklärungstheologie aufgegriffen und in neuem Aufputz unter die Leute gebracht habe, so daß er sich in derselben Verdammnis befinde, wie die Rationalisten des 18. Jahrhunderts. Nach zwei Seiten hat sich also heute diese Fundamentalidee der Theologie

*) A. Ritschls Idee des Reiches Gottes im Licht der Geschichte kritisch untersucht. Leipzig 1897.

Ritschls zu verteidigen und wird vielleicht arg dabei ins Gedränge kommen.

Ich beabsichtige, zum Verständnis und zur Verständigung, zur Kritik aber auch zur Verteidigung beizutragen, indem ich zunächst in einem geschichtlichen Überblick zu zeigen versuche, wie die heutige Anschauung vom Reiche Gottes entstanden ist, und dann die Reichgottesidee bei Ritschl eingehend untersuche.

Wer die mannigfachen Wandlungen dieser Idee in der Geschichte der Theologie verfolgt, wird verstehen, wie im Laufe der Zeit eine völlige Umformung und Umdeutung eintreten konnte. Er wird durch dies geschichtliche Verständnis auch zur Kritik befähigter sein. Freilich — eine Geschichte der Idee des Reiches Gottes in ihrem vollen Umfange zu schreiben, das ist eine Aufgabe, die ich einstweilen nicht lösen kann. Ich muß mich begnügen, einige charakteristische Hauptmomente herauszuheben. Man wird mit mir von diesem Überblick den Eindruck erhalten, daß es eine Leidensgeschichte gewesen ist, die der Begriff durchzumachen gehabt hat. Das konnte nicht anders sein. Denn erstens fehlt ihm diejenige Präcision und Scharfkantigkeit, die allein imstande ist, einer Idee im Laufe der Jahrhunderte ihr eigentümliches Gepräge zu erhalten. Die Vorstellung eines „Reiches“ ist zu weich, zu elastisch. Gar zu leicht gehen konkrete und abstrakte Bedeutung, die Vorstellungen der Herrschaft, des Herrschers, der Beherrschten, des Gebietes, der Organisation und schließlich auch des Ranges in- und durcheinander. Man kann nicht erwarten, daß dieser Begriff sich in seiner ursprünglichen Eigenart gegen Verschiebungen behaupten wird. Er wird Wachs in den Händen der Theologen sein. Dazu kommt nun aber etwas anderes. Die Idee der βασιλεία τοῦ θεοῦ kommt bei den Synoptikern in einigen schwierigen und dunklen Verbindungen vor, über welche die Exegese bis heute noch nicht einig ist. Was heißt: trachten nach dem Reiche Gottes (Matth. 6, 33), was heißt: das Reich Gottes ist ἐντὸς ὑμῶν (Luk. 17, 21)? In

diesen Sprüchen scheint ja das eigentliche Geheimnis des Gottesreichs zu stecken, aber sie sind eben so vieldeutig, daß jeder Ausleger mit ihnen macht, was ihm gut scheint*). Kein Wunder, daß es zu keiner klaren und präcisen Auffassung des Begriffes gekommen ist! Schließlich aber das Wichtigste: die ursprüngliche Idee Jesu hängt auf das Innigste mit Vorstellungen seiner Zeitgenossen, mit einer ganz bestimmten geschichtlichen Lage, mit eschatologischer Stimmung und apokalyptischer Theorie zusammen. Es gehören ganz bestimmte Voraussetzungen dazu, um sie sich anzueignen, z. B. der Glaube an die gegenwärtige Weltherrschaft des Teufels und den unmittelbar bevorstehenden Untergang der Welt. Überall, wo diese farbenreiche und dramatische Weltanschauung fehlt, ist es schwer, ein authentisches Verständnis jener Idee zu gewinnen. So mußte sie der sich entwickelnden Theologie in dem Maße unbequem werden, als diese sich von den Voraussetzungen, namentlich von der eschatologischen Stimmung des Urchristentums entfernte. Es ist doch kein Zufall, daß schon bei Paulus, und namentlich bei Johannes, der Gedanke des Reiches Gottes so stark zurück- und andere in den Vordergrund treten. Paulus und Johannes waren hier noch ganz frei; sie konnten für den neuen religiösen Lebensinhalt neue Ausdrucksformen wählen oder schaffen. Als aber später im Kanon die Synoptiker neben Paulus und Johannes standen, und die Theologie darauf angewiesen war, die Reichgottesidee mit dem System der übrigen biblischen Begriffe zu verbinden, da blieb nichts anderes übrig, als Umdeutung und Verschiebung oder — Vernachlässigung. Beides findet sich in der Geschichte der Theologie reichlich. Entweder läßt man den Begriff des Reiches Gottes im Winkel stehen, benutzt ihn höchstens als vieldeutige Etikette für einen zum Teil ganz abweichenden Inhalt und kommt überhaupt nur darauf zu sprechen, wenn die

*) Man denke auch an die schmerzenreiche Geschichte von Matth. 11, 12 = Luk. 16, 16.

Auslegung der Bibel, etwa die zweite Bitte des Vaterunsers, dazu zwingt. Oder man verwendet ihn als leitenden Grundgedanken; dann muß man ihn umbiegen, umformen, mit neuem Inhalt erfüllen.

I.

1. Ich kann nun nicht vermeiden, bei der geschichtlichen Übersicht meine Anschauung von der ursprünglichen Form der Idee in der Verkündigung Jesu vorauszusetzen*). Nur die Hauptpunkte seien hier noch einmal zusammengestellt.

Der Gedanke der Herrschaft Gottes steht in polarem Gegensatz zu dem der Herrschaft des Teufels. Der Pessimismus des Spätjudentums vermag sich nicht über die trostlose Anschauung zu erheben, daß der gegenwärtige Äon, in welchem Leiden und Sünde den höchsten Grad erreicht haben, dem Teufel preisgegeben und in seiner Hand ist. Darum hofft es auf die messianische Zeit, in welcher der Teufel vernichtet und die Herrschaft Gottes aufgerichtet werden wird.

Jesus tritt nun mit der Botschaft auf, daß die Erfüllung dieser Hoffnung vor der Thür steht. Gott ist im Begriff, sein Regiment für immer durchzusetzen und zu befestigen, und mit diesem vom Himmel herabkommenden Reiche Gottes wird alles Heil und aller Segen auf die verwandelte Erde sich ergießen.

Jesus ist ganz durchdrungen von der prophetischen Gewißheit, daß die Zeit reif ist für die Errichtung der Gottesherrschaft. Bei dieser felsenfesten Überzeugung ist es unwesentlich, daß noch eine kurze Spanne zwischen Erwartung und Erfüllung liegt. Die Zeichen der Zeit deuten

*) Ich verweise auf die soeben erschienene zweite, völlig neubearbeitete Auflage meiner Schrift: Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1900.

mit Sicherheit darauf, daß die Stunde Gottes gekommen ist. Gelegentlich wird daher die Predigt zur Verkündigung von Gegenwärtigem. In den erhebenden Erfahrungen seines Wirkens glaubt Jesus schon die Anfänge der verwirklichten Gottesherrschaft zu erleben. Aber diese Stimmungen und Äußerungen sind vorübergehend, es sind einzelne Höhepunkte des Glaubens, auf denen die Erfüllung gewissermaßen vorweg genommen wird. Im allgemeinen ist seine Predigt vom Reiche Gottes Weissagung. Dies zeigt sich ganz besonders in seinen Abschiedsreden, in denen er das Kommen des Reiches mit seiner Wiederkunft verbindet.

Das sind die Grundzüge der Verkündigung Jesu. Es ist leicht zu sehen, daß der hier gebrauchte Begriff vom Reiche Gottes sowohl durch seine Vielseitigkeit und Elasticität, wie durch seine ganz eigenartigen Beziehungen der nachfolgenden Theologie Schwierigkeiten zu machen geeignet ist. Nicht die Zukünftigkeit des Reiches Gottes bietet das Hauptproblem. Denn darein findet man sich leicht, daß die Vollendung der Gottesherrschaft doch schließlich etwas noch sehr Fernliegendes ist. Dagegen wird allmählich in dem Maße, als der Pessimismus und der Dualismus des Spätjudentums überwunden wird, das Verständnis dafür verloren gehen, daß die Herrschaft Gottes erst noch kommen müsse — als ob sie nicht schon längst da wäre! Eine Veranlassung zur Erweichung des Begriffs liegt darin, daß die βασιλεία τοῦ θεοῦ, worin ja ursprünglich eine Thätigkeit Gottes beschrieben ist, doch irgendwie auch ein Strebeziel (Matth. 6, 33) oder ein Besitztum (Schatz im Acker und köstliche Perle) der Jünger sein soll. An der Herrschaft Gottes sollen sie durch Mitregentschaft teil haben. Oder sie sollen „in das Reich Gottes eingehen", wo dann dies Reich mehr als ein lokaler Begriff erscheint. Schließlich führt die Methode der Evangelisten, die in der bekannten Einleitungsformel der Gleichnisse die verschiedenartigsten Beziehungen und Verhältnisse mit dem Reich

Gottes gleichsetzen, dazu, den Begriff überhaupt als ein sehr vieldeutiges Deckwort für alle möglichen religiösen und sittlichen Dinge zu benutzen. Bald ist es die Gemeinschaft der Gläubigen, bald der innere religiöse Besitz des Einzelnen, bald eine verborgene Organisation der Geisterwelt, bald ein Gesetz des sittlichen Lebens — kurz alles, was für das innere und äußere Leben der Gemeinde von Wichtigkeit ist, wird unter dem Titel: Geheimnisse des Gottesreiches betrachtet werden können*).

2. Die eschatologische Tonart der Verkündigung Jesu klingt zunächst auch im Glauben der alten Gemeinde nach. Wenn sie betet: Dein Reich komme! — so empfindet sie dabei, daß der ersehnte Zustand der Vollendung noch aussteht. So gewiß es ihr ist, daß die Erfüllung nicht lange mehr ausbleiben kann, so ist sie doch einstweilen auf die Hoffnung angewiesen. Je stärker der Vorgeschmack ist, den sie von den Gütern und Kräften der zukünftigen Welt empfangen hat, um so mehr ist sie sich doch bewußt, daß sie einstweilen noch im Glauben und nicht im Schauen wandelt. Ein gewaltiger Fortschritt freilich ist vorhanden. Das Reich Gottes ist in seiner Vollendung noch nicht erschienen, wohl aber kennt sie bereits den Herrn dieses Reiches, den Messias. Er ist für sie nicht mehr eine abstrakte Größe, kein bloßes Schemen der Phantasie, sondern eine Wirklichkeit. In ihm ruht der Glaube, auf ihn richtet sich die Hoffnung. Sie wartet auf die ἀποκάλυψις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (1. Kor. 1, 7; 2. Thess. 1, 7; 1. Petr. 1, 7. 13; 4, 13; Luk. 17, 30). Neben diesem persönlichen Gegenstand der Liebe und Sehnsucht tritt der

*) Auch R. Wegener hat (S. 61) den Eindruck, daß die Idee des Reiches Gottes „keinen festen Inhalt und Umfang hat"; „sie ist so vielsagend, daß sie nichtssagend ist" — er hat aber nicht eingesetzen, oder wenigstens nicht ausgesprochen, daß die Elasticität schon in der biblischen Anschauung liegt oder besser gesagt: in der eigentümlich vieldeutigen und unpräcisen Art, wie die Evangelien die Idee Jesu überliefert und gedeutet haben.

sachliche des Reiches Gottes in den Hintergrund. Fast nur noch formelhaft und lehrsatzartig begegnet uns in den Briefen die βασιλεία τοῦ θεοῦ (1. Kor. 6, 9 f.; 15, 50; Gal. 5, 21; Kol. 4, 11; 1. Thess. 2, 12; 2. Thess. 1, 5; Jak. 2, 5). Sie ist nicht mehr der Hauptbegriff der christlichen Verkündigung, wenn sie natürlich auch immer wieder einmal als ihr Thema genannt wird (ApG. 1, 3; 8, 12; 19, 8; 28, 23. 31). Wo sie aber vorkommt, ist sie fast immer eschatologisch gedacht.

Die Vorstellung vom Heil des Reiches Gottes bewegt sich ganz in den Bahnen der Verkündigung Jesu. Besonders sind hier zwei Formen der Anschauung maßgebend. Entweder schwebt der Typus des gelobten Landes vor: dann erscheint das Reich Gottes als eine Art heiliger Bezirk, ein Land, ein Erbgut, das man in Besitz nehmen, in dem man sich ansiedeln soll und kann (z. B. Matth. 5, 20) — wobei natürlich die abstrakte Vorstellung der Herrschaft Gottes zurücktritt. Oder es wirkt der Gedanke aus Daniel nach, daß am Ende der Zeiten die Heiligen und Gerechten zur Weltherrschaft kommen sollen (z. B. Luk. 22, 29 f., auch wohl Matth. 5, 2. 10). Beides findet sich im späteren Urchristentum.

Im Neuen Testament und bei den apostolischen Vätern überwiegen die Formeln εἰσέρχεσθαι εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, κληρονομεῖν τὴν βασιλείαν und ähnliche*). Das Bild ist hier manchmal nicht ganz rein und einfach, denn mit dem εἰσέρχεσθαι εἰς τὴν βασιλείαν konkurriert die andere Vorstellung, daß das Gottesreich selber „kommt"**).

*) ApG. 14, 22. 1. Kor. 6, 9 f. Gal. 5, 21 f. Eph. 5, 5. 1. Thess. 2, 12. 2. Thess. 1, 5. 2. Tim. 4, 8. Jak. 2, 5. 2 Petr. 1, 11. 2. Klem. 6, 9. 9, 6. 11, 7. Herm. Sim. IX, 12, 3—5. 8. 13, 2. 15, 3. 29, 2. Ign. ad Eph. 16, 1. Philad. 3, 3. Ep. Polyk. 5, 5. Mart. Polyk. 20, 2. 22, 1, 3. Did. 9, 4. 10, 5.

**) 1 Klem. 42, 3 ἐξῆλθον εὐαγγελιζόμενοι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ μέλλειν ἔρχεσθαι. 50, 3 οἱ φανερωθήσονται ἐν τῇ ἐπιστασει τῆς βασιλείας τοῦ Χριστοῦ. 2. Klem. 12, 1 ἐκδεχώμεθα οὖν κατ'

In der Regel wird man die Sache so zu denken haben: das Reich Gottes kommt auf die Erde herab und dann werden die Gerechten hineingelangen oder es in Besitz nehmen. Aber es giebt auch zahlreiche Stellen, die von einem Hineingehen ins Reich Gottes reden, bei denen man aber nicht den Eindruck hat, daß dies Reich dazu erst kommen müsse. Vielmehr scheint es schon vorhanden zu sein, aber freilich nicht auf Erden, sondern im Himmel. Auf Erden sind die Christen Pilgrime und Fremdlinge; sie gehören einer anderen bürgerlichen Gemeinschaft an, der himmlischen πολιτεία. Und viele Stellen klingen so, als ob die Christen nicht auf das Herabkommen der βασιλεία warten, sondern durch den Tod in das himmlische Reich versetzt zu werden hoffen. So ersehnt Paulus 2 Tim. 4, 18, daß der Herr ihn erlösen werde und ihn retten in sein himmlisches Reich. Im Hirten des Hermas alternieren einmal die beiden Ausdrücke εἰσέρχεσθαι πρὸς τὸν θεόν und εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ (Sim. X, 12, 8). Ja, gelegentlich kann es so herauskommen, als ob der Himmel selbst das Reich Gottes sei. So schaut Jakob im Traum die βασιλεία τοῦ θεοῦ, d. h. doch wohl nicht nur die Königsmacht und Herrlichkeit Gottes, sondern geradezu den Himmel und seine Insassen (Sap. 10, 10). Und nach der Überschrift der „Geheimnisse des Henoch" soll dem Seher gezeigt werden die „Wohnung des Höchsten" und das ist „das Reich des weisen und unveränderlichen Gottes". Dies ist auch der Sinn der Alexandrinischen Lesart (BL) in den Worten des Schächers am Kreuz: „Herr, gedenke an mich, wenn du in dein Reich kommst" (εἰς τὴν βασιλείαν σου); der sterbende Jesus geht unmittelbar ins himmlische Paradies und das ist „sein Reich". Diese Vorstellung eines himmlischen Reiches Gottes, zu welchem man durch den Tod

---

ὥραν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, ἐπειδὴ οὐκ οἴδαμεν τὴν ἡμέραν τῆς ἐπιφανείας τοῦ θεοῦ vgl. 2 Tim. 4, 1 τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ καὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ.

eingeht, mußte stark befördert werden durch den von Matthäus bevorzugten Ausdruck „Himmelreich". Wie man auch dessen ursprünglichen Sinn erklären möge — für den späteren Leser konnte sich nur allzuleicht damit die Vorstellung verbinden, daß das Reich Gottes im Himmel sei. In dem Maße, als die eigentlich eschatologische Stimmung zurücktritt — und das ist hier und da immer wieder zu beobachten — genügt dem Glauben diese Anschauung, daß jeder Einzelne durch seinen persönlichen Tod in das himmlische Reich Gottes eingehe.

3. Aber daneben wirkt natürlich die Überlieferung fort, wonach das Reich Gottes auf die Erde herabkommen wird. In diesem Sinne gilt es nach 2. Klem. 12, 1, stündlich auf das Reich Gottes zu warten, da wir nicht den Tag der Erscheinung Gottes wissen. Hier ist noch die alte Idee festgehalten, daß die Erscheinung der βασιλεία τοῦ θεοῦ zugleich die eigentliche, volle, abschließende Bethätigung und Offenbarung Gottes selbst ist. Aber der Gedanke ist doch recht selten, daß mit der Aufrichtung der Gottesherrschaft wirklich Gott alles in allem sein wird (1. Kor. 15). Der jüdisch-urchristliche Gedanke, daß Gott selbst im letzten entscheidenden Kampf sein Regiment dem des Teufels gegenüber durchsetzen und stabilieren werde (Ass. Mos. 10, 1. Apok. Joh. 12, 10 ff.), ist den Späteren fremd geworden. Die Vaterunserbitte „es komme dein Reich" wird von Tertullian und Cyprian so behandelt, daß man sieht: eigentlich verstehen sie gar nicht, inwiefern die Herrschaft Gottes noch soll kommen können. Tertullian fragt: quando deus non regnat, in cujus manu cor omnium regum est? (de or. 5) und Cyprian spricht es ihm nach: Nam Deus, quando non regnat aut apud eum quando incipit quod et semper fuit et esse non desinit? (de dominica oratione 13). Es ist also, sagt Tertullian, eine uneigentliche Rede: quicquid nobis optamus in illum auguramur; et illi deputamus, quod ab illo expectamus. Denn das regnum, welches wir erbitten, das ist im Grunde nicht seine Herrschaft, sondern

unsere. Hier kommt noch einmal der Übelstand zur Geltung, daß die Danielische Idee der Weltherrschaft der Frommen mit dem Ausdruck Reich Gottes kombiniert worden ist, der eigentlich nicht recht dazu paßt. Darum kann es hier ohne eine Umdeutung und sprachliche Vergewaltigung nicht abgehen. Wenn wir bitten, sagt Tertullian, daß das Reich Gottes komme, so bringen wir damit nur die Sehnsucht zum Ausdrucke „maturius regnare et non diutius servire“ oder wie Cyprian sagt: Nostrum regnum petimus advenire a Deo nobis repromissum, . . . ut qui in saeculo antea servivimus, postmodum Christo dominante regnemus. Der Begriff des regnare muß durch chiliastische Vorstellungsreihen ausgefüllt werden*).

Der sogenannte Chiliasmus hat seinen Keim und seine Vorbilder schon in der Predigt Jesu. Wenn er den Jüngern verheißt, daß sie in der zukünftigen βασιλεία auf den zwölf Stühlen sitzen und richten sollen die zwölf Stämme, so ist dies ein Gedanke, der eine Fortbildung im chiliastischen Sinne geradezu fordert (Matth. 19, 28). Auch an Matth. 5, 5 οἱ πραεῖς . . . κληρονομήσουσιν τὴν γῆν lassen sich derartige Gedanken nur allzuleicht anspinnen*).

*) Tert. adv. Marc. III, 24: Nam et confitemur in terra nobis regnum repromissum, sed ante caelum, sed alio statu, utpote post resurrectionem in mille annos in civitate divini operis Hierusalem caelo delata, quam et apostolus matrem nostram sursum designat, et politeuma nostrum, id est municipatum, in caelis esse pronuntians alicui utique caelesti civitati cum deputat. Sehr bemerkenswert ist die Variante zur 2. Bitte bei Luk. 11, 2, bei Gregor von Nyssa (de or. dom. 3, vgl. Zahn GK. II, 471): ἐλθέτω τὸ πνεῦμα ἅγιον σου ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς. Sie wird aus antichiliastischem Interesse entstanden sein. Marcion hat nach Tertullian. adv. Marc. IV, 26 vielmehr die erste Bitte in diesem Sinne geändert. Gerade bei ihm aber würde man die antichiliastische Korrektur erwarten.

**) Vgl. meine „Predigt Jesu“ S. 115 f. Von allerhöchstem Interesse ist das Fluktuieren der Überlieferung Mark. 10, 30 = Matth. 19, 29 = Luk. 18, 30. Es ist hier sehr schwierig, das

Auch bei Paulus finden wir nicht nur den Gedanken, daß die Heiligen die Welt, insbesondere die Engel richten werden (1. Kor. 6, 1), sondern auch die Meinung, daß die Christen dereinst ἐν ζωῇ βασιλεύσουσιν (Röm. 5, 17, vgl. 2. Tim. 2, 12). Dies mag bei ihm eine gelegentliche, vielleicht nur rhetorische*), Wendung sein, vielleicht auch eine Reminiscenz an jüdische Vorstellungen, etwa an eine

synoptische Verhältnis ganz aufzuklären (vgl. Wernle, synopt. Frage S. 134). Beantwortet wird die Petrusfrage, was den Jüngern, welche alles verlassen haben, als Lohn oder Ersatz dafür zu teil werden wird. Ganz präcis sind hier Markus und Lukas insofern, als sie beide unterscheiden 1. die viel- oder hundertfältige Vergeltung ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ, 2. ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ ζωὴν αἰώνιον. Diese Unterscheidung der beiden Äonen hat Matth. fallen gelassen. Er sagt nur, der Jünger werde πολλαπλασίονα λήμψεται καὶ ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσει. Hiermit ist wenigstens freigestellt, auch das πολλαπλασίονα auf die Güter zu beziehen, die man im Himmelreich empfangen wird nach der συντέλεια τοῦ αἰῶνος. Da Matth. nach dem Unkrautgleichnis nicht eigentlich chiliastisch denkt, so scheint er auch hier das Chiliastische ausgemerzt zu haben. Lukas dagegen vertritt hier unzweifelhaft die chiliastische Position. Anscheinend thut dies auch Markus. Ja er scheint sogar zu vergröbern, indem er — über Matthäus und Lukas hinaus — die Einzelheiten aufzählt, die man noch im καιρὸς οὗτος empfangen wird: οἰκίαι, ἀγροί, Verwandte. Aber er mildert doch auch wieder durch den Zusatz μετὰ διωγμῶν und eben durch ihn deutet er an, daß er das Ganze nicht im eigentlich chiliastischen Sinne verstanden wissen will. Denn wenn diese reichen Besitztümer nur unter Verfolgungen genossen werden können, so ist jedenfalls keine herrliche Siegesperiode ins Auge gefaßt. Markus wird hier an die βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐν ἀσθενείᾳ (9, 1) oder an die βασιλεία τοῦ Χριστοῦ (Kol. 1, 13) gedacht haben. In der Gemeinde empfängt der Christ einen Ersatz für das, was er verloren hat. Vgl. Röm. 16, 16: τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ ἐμοῦ. 1 Kor. 4, 17: Τιμόθεον, ὅς ἐστίν μου τέκνον ἀγαπητὸν καὶ πιστὸν ἐν κυρίῳ und ähnliches. Wir haben also hier wie bei Matth. 13 im Unkrautgleichnis verkirchlichten Chiliasmus.

*) Röm. 5, 17: εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν διὰ τοῦ ἑνός, πολλῷ μᾶλλον οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες ἐν ζωῇ βασιλεύσουσιν διὰ τοῦ ἑνὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Stelle der Sapientia Salomonis*). Daß aber die Hoffnung weiter urchristlicher Kreise gerade diese Nuance des Begriffs der βασιλεία erfaßt hat, dafür bürgt die Offenbarung Johannis. Nicht nur wird hier mehrfach die Herrschaft der Gläubigen auf der Erde (5, 10. 22, 15) als Ziel der Hoffnung genannt; sondern vor allem ist in dem Entwurf des ganzen Werkes das für alle Zeit klassische Ideal des Chiliasmus gegeben. Nach der Niederwerfung des Tieres und Fesselung des Satans wird die Herrschaft des Messias und der Seinen errichtet: καὶ ἔζησαν καὶ ἐβασίλευσαν μετὰ τοῦ Χριστοῦ χίλια ἔτη (20, 4. 6). Das ist nicht eine belanglose Interpolation eines schrullenhaften Redaktors, sondern das ist ein Hauptgedanke des Buches, meines Erachtens ein Stück der Johanneischen Urapokalypse, und gewiß der Ausdruck weitverbreiteter Überzeugungen. Jedenfalls hat diese Auffassung großen Erfolg und reichliche Nachfolge gehabt. „Der sogenannte Chiliasmus findet sich überall, wo das Evangelium noch nicht hellenisiert ist" — so urteilt Harnack (DG. I², 139). Aber auch bei den antignostischen Vätern von Irenäus an findet er sich, meinetwegen als ein „archäistischer Rest", der durch die regula fidei und das Neue Testament, besonders die Apokalypse geschützt ist, aber doch als ein sehr ernst gemeintes Stück des Glaubens. „Der Glaube an die Wiederkunft Christi hat die Hoffnung auf ein Herrlichkeitsreich Christi auf Erden zur notwendigen Folge und ist ohne diese Hoffnung nur eine Floskel" (Harnack, DG. I², 526)**). Maßgebend sind hier namentlich

*) 6, 19: ἀφθαρσία δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ, ἐπιθυμία δὲ σοφίας ἀνάγει ἐπὶ βασιλείαν.

**) Von älteren Zeugnissen erwähne ich die Mitteilung des Eusebius (III, 39, 12) über Papias: ἐν οἷς καὶ χιλιάδα τινά φησιν ἐτῶν ἔσεσθαι μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν, σωματικῶς τῆς Χριστοῦ βασιλείας ἐπὶ ταυτησὶ τῆς γῆς ὑποστησομένης . . . und Justin dial. 80 (p. 280 B): Ἐγὼ δέ καὶ εἴ τινές εἰσιν ὀρθογνώμονες κατὰ πάντα Χριστιανοί, καὶ σαρκὸς ἀνάστασιν γενήσεσθαι ἐπιστάμεθα καὶ χίλια ἔτη ἐν Ἱερουσαλὴμ οἰκοδομηθείσῃ καὶ κοσμηθείσῃ καὶ πλατυνθείσῃ, ὡς οἱ προφῆται ὁμολογοῦσιν.

die Lehren des Irenäus (V. Buch Kap. 30): Wenn die Herrschaft des Antichrist ihr Ende erreicht haben wird, dann wird der Herr vom Himmel in den Wolken kommen, in der Herrlichkeit des Vaters, und jenen und seine Anhänger in den Feuersee schicken, den Gerechten aber die Zeiten der Herrschaft herbeiführen (adducens autem iustis regni tempora), d. h. die Ruhe, den heiligen siebenten Tag. In diesem Reiche, sagt der Herr, werden viele von Osten und Westen kommend, mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische liegen (30, 4). Es ist notwendig, daß sie zuerst in dieser Welt herrschen, denn es ist billig, daß sie in derselben Verfassung, in welcher sie gelitten haben, auch die Frucht des Leidens genießen, und in derselben Lage, in welcher sie die Knechtschaft ertragen haben, auch zur Herrschaft kommen (32, 1). Da dem Abraham die Verheißung der Weltherrschaft nicht erfüllt worden ist, so muß sie an seinem Samen in Erfüllung gehen, nämlich an den Christen; sie werden demnach die Erde besitzen (Matth. 5, 4). Fragt man nun, worin eigentlich dies regnare oder dies Besitzen der Erde besteht, so erhält man keine recht befriedigende Antwort. Es wird ja nicht unerlaubt sein, im Sinne der Märtyrerkirche das servire und sufferre auf den Zustand der gegenwärtigen Unterdrückung und Verfolgung zu beziehen. Mithin wird in der Hoffnung auf das regnum sich die Sehnsucht nach einem Zustande aussprechen, wo die gegenwärtig unterdrückte Christenheit in der Welt eine herrschende, glänzende Stellung einnehmen soll. Nicht, als ob dies etwa auf dem Wege einer natürlichen Entwickelung so kommen könnte, sondern man hofft auf das wunderbare Eingreifen Gottes oder Christi. Das Millennium ist ein überirdischer und wunderbarer Zustand auf der erneuerten Erde*). Aber es gelingt trotzdem nicht, das regnare recht

*) Utique hereditatem terrae ipse novabit . . . Quae enim nova resurgit caro, ipsa est quae et novum percepit poculum. Neque autem sursum in supercaelesti loco con-

anschaulich zu machen. Zwar werden Sprüche von der Herrschaft über die Heiden citiert*), aber an den regnantes kann dieser Zug nicht nachgewiesen werden, da ja Heiden in dem vollendeten Zustand jenes regnum gar nicht vorhanden sind. Darum beschränkt sich Irenäus auf Schilderungen der üppigen Fruchtbarkeit der verwandelten Erde und des Essens und Trinkens am Tische des Herrn**); im besonderen hebt er noch hervor, daß die Gerechten sich während der Zeit ihres regnum daran gewöhnen sollen, die Herrlichkeit Gottes zu fassen***).

---

stitutus cum suis, potest intelligi bibens vitis generationem (33, 1).

*) Et serviant tibi gentes et adorent te principes Gen. 27, 29 (33, 3).

**) 33, 2: Haec sunt in regni temporibus, hoc est, in septima die, quae est sanctificata, in qua requievit Deus ab omnibus operibus, quae fecit, quae est verum justorum sabbatum, in qua non faciant omne terrenum opus; sed adjacentem habebunt parátam mensam a Deo, pascentem eos epulis omnibus. 33, 3: Praedicta itaque benedictio ad tempora regni pertinet, quando regnabunt justi surgentes a mortuis; quando et creatura renovata et liberata multitudinem fructificabit universae escae, ex rore caeli et ex fertilitate terrae (folgt das apokryph. Logion vom Weinstock und der Jesajaspruch vom paradiesischen Frieden in der Natur [33, 4]). 34, 3: Tales itaque promissiones manifestissime in regno justorum istius creaturae epulationem significant, quam Deus repromittit ministraturum se.

***) 35, 1: ... in qua regnabunt justi in terra, crescentes ex visione Domini, et per ipsum assuescent capere gloriam Dei Patris, et cum sanctis angelis conversationem et communionem, et unitatem spiritualium in regno capient. 35, 2: ... et nihil allegorizari potest, sed omnia firma et vera et substantiam habentia ad fruitionem hominum justorum a Deo facta. Quomodo enim vere Deus est, qui resuscitat hominem; sic et vere resurgit homo a mortuis, et non allegorice ... Et sicut vere resurgit, sic et vere praemeditabitur incorruptelam et augebitur et vigebit in regni temporibus, ut fiat capax gloriae Patris. Deinde omnibus renovatis, vere in civitate habitabit Dei.

Recht interessant ist es, wie die Motive des Irenäischen Chiliasmus in gewissen Abwandlungen und andern Mischungen bei Lactantius wiedererscheinen. Das tausendjährige Reich (regnum justorum, caeleste imperium, regnum sanctum) wird von ihm noch in ganz urchristlicher Weise als das quietum tranquillum pacificum, aureum denique ut poetae vocant, saeculum beschrieben, welches nach dem Untergange der gegenwärtigen bösen Welt blühen wird deo ipso regnante (divin. instit. VII, 2, 1). Statt der vollendeten Herrschaft Gottes wird gelegentlich auch die Herrschaft der Gerechtigkeit genannt*). Das Verhältnis der Menschen zur Herrschaft Gottes wird bald so gezeichnet, daß sie in diesem Zustand der Vollendung als von Gott beherrscht**) gedacht werden, bald als teilnehmend an der Herrschaft Gottes***). Aber dies Mitregieren wird von Lactantius wirklich anschaulich gemacht, denn er behält ausdrücklich vor, daß die Heiden während des tausendjährigen Reiches nicht überhaupt ausgerottet sein werden, sondern einige werden übrig sein für den Sieg Gottes, „ut triumphentur a justis et subjugentur perpetuae servituti“ (VII, 24, 4)†).

---

*) VII, 14, 11: necesse est, ut in fine sexti millesimi anni malitia omnis aboleatur e terra et regnet per annos mille justitia sitque tranquillitas et requies a laboribus quos mundus jam diu perfert. VII, 24, 5.

**) VII, 6, 1: ideo praemio immortalitatis adficimur, ut similes angelis effecti summo patri ac domino in perpetuum serviamus et simus aeternum deo regnum. VII, 14, 14: ... ita nunc ex hoc terrestri saeculo perfectus homo fingitur, ut vivificatus a deo in hoc eodem mundo per annos mille dominetur.

***) VII, 24, 15: vivent itaque homines tranquillissimam et copiosissimam vitam et regnabunt cum deo pariter. reges gentium venient a finibus terrae cum donis ac muneribus, ut adorent et honorificent regem magnum, cujus nomen erit praeclarum ac venerabile universis nationibus ... et regibus, qui dominabuntur in terra.

†) Ähnlich Commodian, instruct. II, 39, 13 ff.: Nobilesque viri sub Antichristo devicto | Ex praecepto Dei rursum

Daneben kehren natürlich auch die Bilder vom Genusse der himmlischen Güter, von der vollendeten Fruchtbarkeit der Erde und den paradiesischen Zuständen wieder (VII, 23; 24, 6 ff.)*).

4. Neben der eschatologischen, chiliastischen Vorstellungsweise ist aber auch in der alten Kirche nicht ausgestorben eine andere, die im Neuen Testament ihren Keim hat, wonach in der gegenwärtigen Christenheit die Herrschaft Gottes schon bis zu einem gewissen Grade verwirklicht ist. Dieser nicht fortzuleugnende Gedanke ist häufig, z. B. von Sohm**) stark in seiner Bedeutung überschätzt und übertrieben worden, wenn er es als einen durchgehenden urchristlichen Glaubenssatz bezeichnet: „Die Ekklesia ist das Reich Gottes auf Erden." Daß dies der urchristlichen Gesamtstimmung durchaus nicht ohne weiteres entspricht, dafür möge hier eine Stelle als Zeugnis stehen. Wenn in den Gebeten der Didache wiederholt die Bitte sich findet, daß die über alle Welt verstreute Gemeinde in das Reich Gottes versammelt werden möge***), so wird eben der Unterschied zwischen diesen beiden Größen sehr stark empfunden. Wer so betet, für den steht sicherlich nicht der Glaubensgedanke im Vordergrunde, daß die Kirche das Reich Gottes sei.

---

viventes in aevo | Mille quidem annis, ut serviant sanctis et Alto | Sub jugo servili, ut portent victualia collo, | Ut iterum autem judicentur regno finito.

*) Resurgent et a deo corporibus induentur . . . et in bonis caelestibus conlocati ac fruentes jucunditate innumerabilium copiarum praesenti deo gratias agent, quod malum omne deleverit, quod eos ad regnum vitamque perpetuam suscitarit.

**) Kirchenrecht I, 19 f., 456 u. ö.

***) 9, 4: οὕτω συναχθήτω ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν. 10, 5: μνήσθητι, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου τοῦ ῥύσασθαι αὐτὴν ἀπὸ παντὸς πονηροῦ καὶ τελειῶσαι αὐτὴν ἐν τῇ ἀγάπῃ σου καὶ σύναξον αὐτὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων εἰς τὴν σὴν βασιλείαν, ἣν ἡτοίμασας αὐτῇ.

Die hier zu erwähnende Gedankenreihe ist ein Symptom davon, daß der ursprüngliche eschatologische Gedanke des Reiches Gottes unter dem Druck der gewaltigen Erlösungsthatsache, die man bereits erlebt hat, sich zu verschieben beginnt. Die überschwänglichen, religiösen Erfahrungen der ältesten Zeit erzeugen in der Gemeinde eine freudige, siegesgewisse, stolze Stimmung, die uns noch heute durch ihre Gewalt fortreißt. Auch Paulus hat ihr einen mächtigen Ausdruck verliehen. Ich erinnere an Stellen wie 1. Kor. 3, 21—23 oder Röm. 8, 31—39. Aber es will auch beachtet sein, daß der Apostel hier nicht auf die βασιλεία τοῦ θεοῦ anspielt. Im Gegenteil: gerade im 8. Kapitel des Römerbriefes steht neben der unerschütterlichen Gewißheit, daß kein Feind der Gemeinde mehr schaden könne, neben dem antecipierenden οὓς δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν (8, 30) auch das τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν (8, 24) und vor allem der Abschnitt über das ἀπεκδέχεσθαι der Erlösung (8, 18—23). Und auf 1. Kor. 3 folgt in Kapitel 4 eine ernstliche Dämpfung der Sieges- und Herrscherfreude der Korinther. In bitterer Ironie spricht er davon, daß sie schon glauben am Ziele zu sein: ἤδη κεκορεσμένοι ἐστέ, ἤδη ἐπλουτήσατε· χωρὶς ἡμῶν ἐβασιλεύσατε· καὶ ὄφελόν γε ἐβασιλεύσατε, ἵνα καὶ ἡμεῖς ὑμῖν συνβασιλεύσωμεν (4, 8). Ihm ist diese siegesgewisse Stimmung der Korinther offenbar unsympathisch und verdächtig. Gewiß kennt auch er ein Hineinragen des zukünftigen Äon in den gegenwärtigen und eine diesseitige Verwirklichung der Herrschaft Gottes, aber er will sie weder in der aufgeblasenen Stimmung einer selbstbewußten Gemeinde noch in der Korrektheit einer ängstlichen Asketengruppe sehen (1. Kor. 4, 2; Röm. 14, 17), sondern nur da, wo die übernatürlichen Erscheinungen des göttlichen Geistes, Kraft, Gerechtigkeit, Friede und Freude, sich zeigen. Die beiden Stellen machen also eher den Eindruck, als ob dem Apostel der Ausdruck βασιλεία τοῦ θεοῦ von seinen Gegnern nahegelegt ist, als daß er ihn selbst bevorzugt hätte. Für die Neigung mancher

Kreise, auch schon den gegenwärtigen Zustand der Christen als eine βασιλεία zu bezeichnen, mag Apok. 1, 5. 9 gelten. Aber diese Stellen haben doch ein starkes Gegengewicht in dem Gesamtaufriß der Apokalypse, wonach ja die βασιλεία erst in der Zukunft erscheinen wird. Hier liegt nicht die epochemachende Wendung des Gedankens vom Reiche Gottes, sondern auf einem andern Gebiet.

Ausschlaggebend mußte die Thatsache sein, daß man in der Gemeinde den Herrn des messianischen Reiches bereits kannte und verehrte. Solange Jesus auf Erden weilte, hat der Glaube der Jünger in ihm den gesehen, der von Gott auserwählt und zum Messias bestimmt war; jetzt ist er durch Gott zum Herrn und Messias wirklich gemacht und eingesetzt (ApG. 2, 36. Röm. 1, 4), der Tag der Erhöhung ist der Tag seiner Thronbesteigung (ApG. 13, 33), jetzt giebt es einen König Messias, wenn auch einstweilen noch im Himmel verborgen (ApG. 3, 21). Das Reich oder die Herrschaft Gottes ist noch nicht da, aber die βασιλεία τοῦ Χριστοῦ ist bereits durch jene That Gottes verwirklicht. Nach der Paulinischen Darstellung 1. Kor. 15, 24—28 haben wir uns diese βασιλεία vorzustellen als eine Art Diktatur, kraft welcher er zunächst den Kampf mit den Feinden Gottes zu Ende zu führen hat. Aber er ist nicht bloß der streitbare Führer der Sache Gottes gegen den Teufel, sondern auch das königliche Haupt der Gemeinde, die sich unter seinem Regiment der Befreiung aus der Macht der Finsternis, des Schutzes gegen die Dämonen und aller reichen Segnungen des Geistes erfreut (Kol. 1, 13). Überall, wo der Glaube an den erhöhten Herrn lebendig geworden ist, besitzt man ein starkes Gegengewicht gegen die Sehnsucht nach der Vollendung des Reiches Gottes. Gewiß steht das Reich Gottes in Kraft noch aus, wie der Evangelist Markus 9, 1 im Unterschiede von Matthäus und Lukas sagt, aber schon in der Gegenwart ist doch ein Anfang dieser Gottesherrschaft zu spüren. Die Evangelisten, namentlich Matthäus, mit ihrer Auffassung und Deutung

der Gleichnisse, die sie insgesamt auf das Reich Gottes beziehen (Mark. 4, 11 par. und die bekannte Einleitungsformel) zeigen uns, daß man geneigt war, in der Gemeinde Christi das erste vorläufige Stadium des Gottesreiches zu erkennen. Ganz besonders kommen hier die Gleichnisse vom Unkraut unter dem Weizen und vom Fischnetz in Betracht. Namentlich die Matthäus-Erklärung des ersteren hat großen Einfluß geübt. Hier wird zum ersten Mal klar zwischen dem Reiche des Menschensohnes und d. i. die ecclesia visibilis und dem himmlischen Reiche der Vollendung unterschieden. Wo immer dies Gleichnis benützt und erklärt wird, wird der Ausleger unwiderstehlich auf die Gleichsetzung von Kirche und Reich Gottes oder Christi hingelenkt*). Wir wissen, wie außerordentlich bedeutsam diese Form des Reichsgedankens, das Reich Christi in der Gemeinde, für Kirche und Theologie geworden ist. Aber in der alten Kirche hat sie zunächst nicht vermocht, die Herrschaft der chiliastischen Idee zu brechen.

5. Die Überwindung des Chiliasmus knüpft sich an den Namen Augustins. Seine Schrift „de civitate dei" macht in der Geschichte unserer Idee Epoche und zwar nicht nur durch die berühmte Gleichsetzung von „Reich Gottes" und „Kirche", sondern vor allem durch seine geschichtsphilosophische Lehre von den zwei civitates, welche von Anfang der Welt an nebeneinander bestehen**). Mit dieser

*) Z. B. Calixt bei Hippolyt, Philos. IX, 12, p. 460: Ἀλλὰ καὶ παραβολὴν τῶν ζιζανίων πρὸς ταῦτο ἔφη λέγεσθαι· ἄφετε τὰ ζιζάνια συναυξάνεσθαι, τουτέστιν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τοὺς ἁμαρτάνοντας.

**) XIV, 1: Durch den Sündenfall der Stammeltern factum est, ut, cum tot tantaeque gentes per terrarum orbem diversis ritibus moribusque viventes multiplici linguarum armorum vestium sint varietate distinctae, non tamen amplius quam duo quaedam genera humanae societatis existerent, quas civitates duas secundum scripturas nostras merito appellare possimus. Una quippe est hominum secundum carnem, altera secundum spiritum vivere . . . volentium . . . et viventium. XV, 1: Natus est prior Cain

letzteren Theorie hat er vorgearbeitet der später so oft geübten Methode, die Geschichte des Heils auch schon im Alten Bunde und außerhalb des Alten Testaments zu verfolgen. Augustin redet hier zwar nicht vom regnum Dei, sondern von der civitas dei oder caelestis im Unterschied von der civitas terrena. Denn die in der Geschichte nie ausgestorbene societas der Gerechten und Prädestinierten kann er nach antikem Sprachgebrauch nur als eine πολιτεία, eine civitas ansehen. Den Begriff des regnum behält er im Allgemeinen für den Zustand der verheißenen Herrschaft vor*). Es wäre nicht unwichtig, zu wissen, wie Augustin dazu gekommen ist, seine Geschichtsphilosophie in diesen Rahmen der zwei civitates zu spannen. Man hat an die platonische πολιτεία als Vorbild gedacht, vielleicht ist aber eher eine Gedankenreihe heranzuziehen, die bei Philo und den Stoikern sich findet. Wenn Augustin XIV, 1 (s. oben S. 19, Anm.) duo genera hominum unterscheidet, die Geistes- und die Fleischesmenschen, so hat auch Philo diese Unterscheidung (quis rer. div. her. § 57. M. I, 481): ὥστε διττὸν εἶδος ἀνθρώπων, τὸ μὲν θείῳ πνεύματι λογισμῷ βιούντων, τὸ δὲ αἵματι καὶ σαρκὸς ἡδονῇ ζώντων. Von den Menschen Gottes sagt Philo (de gigant. § 60 M. I, 271): οἵτινες οὐκ ἠξίωσαν πολιτείας τῆς παρὰ τῷ κόσμῳ τυχεῖν καὶ κοσμοπολῖται γενέσθαι, τὸ δὲ αἰσθητὸν πᾶν ὑπερκύψαντες εἰς τὸν νοητὸν κόσμον μετανέστησαν κἀκεῖθι ᾠκησαν ἐγγραφέντες ἀφθάρτων (καὶ) ἀσωμάτων ἰδεῶν πολιτείᾳ. Hier werden zwar nicht eigentlich zwei genera

ex illis duobus generis humani parentibus, pertinens ad hominum civitatem, posterior Abel, ad civitatem Dei.

*) XV, 1: Quas etiam mystice appellamus civitates duas, hoc est duas societates hominum, quarum est una quae praedestinata est in aeternum regnare cum Deo, altera aeternum supplicium subire cum diabolo ... Superna est enim sanctorum civitas, quamvis hic pariat cives, in quibus peregrinatur, donec regni eius tempus adveniat, cum congregatura est omnes in suis corporibus resurgentes.

hominum unterschieden, die beiden πολιτεῖαι sind mehr als verschiedene Lebenssysteme gedacht. Bei Seneca de otio 4, 1 lesen wir folgende Stelle, durch welche sich auch Zeller (Phil. d. Gr. III, 1³ S. 296) mit einem gewissen Recht an Augustin erinnert fühlt: Duas respublicas animo complectamur, alteram magnam et vere publicam, qua Di atque homines continentur, in qua non ad hunc angulum respicimus aut ad illum, sed terminos civitatis nostrae cum sole metimur; alteram, cui nos ad adscripsit condicio nascendi.

Die Vorstellung aber, daß in der Kirche das Reich Gottes gegenwärtig sei, knüpft an ältere Vorstellungen bei Clemens und Origenes an (Harnack D.-G. I², 341 ff.). Interessant ist nun, wie Augustin zu diesem epochemachenden Gedanken durch die Exegese geführt wird*). Er bekämpft

*) XX, 9: Interea dum mille annis ligatus est diabolus, sancti regnant cum Christo etiam ipsi mille annis, eisdem sine dubio et eodem modo intellegendis, id est isto iam tempore prioris eius adventus. Excepto quippe illo regno, de quo in fine dicturus est: „Venite, benedicti patris mei, possidete paratum vobis regnum“, nisi alio aliquo modo, longe quidem impari, iam nunc regnarent cum illo sancti eius, quibus ait: „Ecce ego vobiscum sum usque in consummationem saeculi“: profecto non etiam nunc diceretur ecclesia regnum eius regnumve caelorum. Nam utique isto tempore in regno eruditur scriba ille, qui profert de thesauro suo nova et vetera, de quo supra locuti sumus; et de ecclesia colligunt sunt zizania messores illi, quae permisit cum tritico simul crescere usque ad messem: „Messis est finis saeculi ... mittet filius hominis angelos suos et colligent de regno eius omnia scandala.“ Numquid de regno illo, ubi nulla sunt scandala? De isto ergo regno eius, quod est hic ecclesia, colligentur (Beweis aus Matth. 5, 19 und 20). Ergo et nunc ecclesia regnum Christi est regnumque caelorum. Regnant itaque cum illo etiam nunc sancti eius, aliter quidem, quam tunc regnabunt; nec tamen cum illo regnant zizania, quamvis in ecclesia cum tritico crescant. Regnant enim cum illo, qui faciunt, quod ait apostolus Kol. 3, 1 f.; de qualibus item dicit, quod eorum

die chiliastische Auslegung der Apokalypse, insbesondere die grobsinnliche Auffassung des Millenniums. Nach seiner Auslegung ist der Teufel bereits gefesselt und kann den Erwählten nicht mehr gefährlich werden, die tausend Jahre sind bereits im Ablauf begriffen, die Herrschaft der Gläubigen ist auf die Gegenwart zu beziehen. Schon jetzt müssen die Heiligen regieren, sonst könnte ja nicht die Kirche das Reich Gottes oder das Himmelreich genannt werden. Man beachte wohl: Augustin ist sich durchaus nicht bewußt, die Gleichung Kirche = Reich Gottes zum ersten Mal auszusprechen, sondern er geht umgekehrt von der Thatsache aus, daß die Kirche Reich Gottes genannt werde und folgert daraus, daß die Herrschaft der Gläubigen nicht mehr etwas Zukünftiges, sondern schon etwas Gegenwärtiges sei. Woher entnimmt er diese Gleichsetzung von Kirche und Reich Gottes? Aus den Matthäusgleichnissen vom Schriftgelehrten, der „im Reich Gottes“ gelehrt ist, aus der Erklärung des Unkrautgleichnisses, wonach der Menschensohn aus seinem Reiche alle Skandala entfernen wird. Damit kann nicht das himmlische Endreich gemeint sein, wo es keine Skandala mehr giebt, sondern nur das gegenwärtige Reich, welches hier in der Form der Kirche erscheint. „Ergo et nunc ecclesia regnum Christi est regnumque caelorum.“ Es ist sehr beachtenswert, daß in dem Maße, als das Reich schon in der Gegenwart der Kirche angeschaut wird, es nicht Reich Gottes, sondern Reich Christi

conversatio sit in caelis. Postremo regnant cum illo, qui eo modo sunt in regno eius, ut sint etiam ipsi regnum eius. Quo modo autem sunt regnum Christi, qui ut alia taceam, quamvis ibi sint donec colligantur in fine saeculi de regno eius omnia scandala, tamen illic sua quaerunt, non quae Jesu Christi? — De hoc ergo regno militiae, in quo adhuc cum hoste confligitur et aliquando repugnatur pugnantibus vitiis, aliquando cedentibus imperatur, donec veniatur ad illud pacatissimum regnum, ubi sine hoste regnabitur, et de hac prima resurrectione, quae nunc est, liber iste (sc. Apok. 20) sic loquitur.

genannt wird. Hier wirkt nicht nur die Unterscheidung des Reiches des Menschensohnes vom Reiche seines Vaters (Matth. 13) und die Paulinische Idee des βασιλεία τοῦ Χριστοῦ (Kol. 1, 13; 1. Kor. 15) nach, sondern diese Verschiebung liegt auch in der Natur der Sache. Die alte Kirche, welche mit dem Evangelium zugleich den Monotheismus gegen das Heidentum zu verteidigen hatte, konnte unmöglich den Gedanken in den Vordergrund stellen, daß Gottes Regiment vorwiegend oder ausschließlich in der Kirche wahrzunehmen sei, da es doch galt, seine Herrschaft in der ganzen Welt, in Natur und Geschichte, nachzuweisen. Um so brauchbarer erschien die Idee des Reiches Christi, der an Stelle und im Auftrage seines Vaters als Haupt der Kirche sie leitet und vertritt.

Die Frage, wie weit Augustin mit dem diesseitigen regnum Christi die empirische, organisierte, hierarchisch verfaßte Kirche meine, muß meines Erachtens im Sinne von H. Reuter*) beantwortet werden.

Es wird ausdrücklich anerkannt, daß die, welche als Unkraut in der Kirche mit aufwachsen, nicht an der Herrschaft Christi teilnehmen, sondern nur die, welche (Kol. 3, 1 f.) trachten nach dem, was oben ist. So wird der Bereich des regnum Christi innerhalb der Kirche ausdrücklich eingeschränkt auf die sancti. In dieser bösen Welt sind viele Verworfene den Guten beigemischt und beide werden gleichsam in das Netz des Evangeliums gesammelt, und beide schwimmen in dieser Welt wie im Meere im Netze eingeschlossen, ungesondert, bis man zum Gestade kommt, wo die Bösen von den Guten gesondert werden und Gott in den Guten wie in seinem Tempel alles in allem ist. (XVIII, 49.) Man beachte wieder den Gebrauch des Gleichnisses vom Fischnetz. Die ecclesia peregrinans, das regnum militiae, ist doch dem regnum caeleste et pacatissimum, ubi sine hoste regnabitur gegenüber nur ein Abbild und es ist ein

*) Augustinische Studien 1887, S. 106 ff.

Wahnsinn, beides ohne weiteres gleichzusetzen (de virgin. 24).

Es ist unzweifelhaft Augustins Absicht, das regnum Christi auf seine Herrschaft über die Gerechten zu beschränken; die Gläubigen, die er durch sein Blut erlöst hat sind sein Reich (de trin. I, 16. 20. 21). Aber es war kaum vermeidlich, daß die Gleichung mit dem Gottesreiche, wenn sie einmal vollzogen war, mehr und mehr auf die empirische Kirche und ihre Verfassung bezogen wurde. Augustin hat, „weit über seine eigene ausgesprochene Meinung hinaus, die Überzeugung erweckt, daß die empirische katholische Kirche sans phrase das Reich Gottes sei, der selbständige Staat das Reich des Teufels“ (Harnack, D.-G. III², 137).

6. Es gilt als feststehend, daß diese Augustinische Idee, besonders in ihrer Zuspitzung auf die organisierte Kirche, die kirchliche Anschauung des Mittelalters beherrscht habe*).

Besonders charakteristisch erscheint mir das bei v. Eicken citierte Kapitel aus der Chronik des Otto von Freising. Er reproducierte ja mit Bewußtsein die Gedanken des Augustinischen „Gottesstaates“**). Die civitas dei, die von Adam her besteht und zunächst im Volke der Juden eine Heimstätte gefunden hat, ist dann zur Zeit Christi, als das Römerreich auf dem Gipfel seiner Macht stand, zu den Heiden übergegangen. Auf diesen Gipfel hat der Herr sie durch die zunächst so mißachtete Kirche geführt. „Ut etiam securior de regni coelestis promissione fieret, regnum ei temporale regnorum omnium maximum tradidit, sicque ut dixi, paulatim civitas dei crescens, ad summum apicem

*) v. Eicken, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung S. 359. Bernheim, Politische Begriffe des Mittelalters im Lichte der Anschauungen Augustins (Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft. N. F. I, 1896).

**) Bernheim, Der Charakter Ottos von Freising und seiner Werke (Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung, VI. Band, 1885).

ac monarchiam profecit. Et notandum, quod ante incarnationem suam civitas Dei ad plenum honorata non fuit, postquodum vero cum assumptam carnem ad coelos attolleret, et quasi accepto regno juxta parabolam, regnum suum, quod est ecclesiam, ad summum fastigium, quo altius nichil in terra, provexit, ut per hoc civibus mundi se non solum Deum coeli sed et dominum urbis ostenderet, civesque suos patriae dulcedinem ex peregrinationis prosperitate doceret appetendam.“ So besitzt die civitas Dei schon in der Gegenwart fast alles, was ihr verheißen ist, mit Ausnahme der Unsterblichkeit. (Chronicon, lib. II, cap. 4; Mon. Germ. XX, p. 197 f.) In diesem Sinne nennt Bertholdt von Regensburg (I, 143; II, 185 der Ausgabe von Pfeiffer) die Kirche das „niedere Himmelreich“. Wie weit nun diese Anschauung wirklich verbreitet gewesen ist, in welchem Maße sie als eine bewußte und klare Vorstellung in den Gemütern der Menschen gelebt hat, darüber habe ich nichts Gewisses in Erfahrung bringen können. Es wäre wohl möglich, daß sie als eine mehr theologisch-religionsphilosophische Idee nur in den Kreisen der Theologen geherrscht hätte. Mir scheint — nach den dürftigen Belegen, welche die Sachkenner mitteilen —, als ob jene Formel durchaus kein bevorzugter Ausdruck für die theokratische Weltanschauung des Mittelalters gewesen sei. Es werden immer nur zufällige Umstände gewesen sein, welche es nahelegen, jene Gleichung zwischen Kirche und Reich Gottes zu vollziehen, entweder die Beschäftigung mit Augustin oder der Gebrauch biblischer Texte. Auch hier spielt natürlich die Unkrautparabel eine Hauptrolle (z. B. bei Waltramus, de unitate ecclesiae, bei Mirbt, die Stellung Augustins in der Publicistik des Gregorianischen Kirchenstreits 1888 p. 81 f.).

Es wäre wichtig zu wissen, ob jener Anspruch der Papstkirche, das Reich Gottes auf Erden zu sein, etwa in den Antithesen der mittelalterlichen Reformparteien bekämpft wird. Auch hier habe ich nur ganz wenig gefunden.

7. Charakteristisch ist in dieser Beziehung Savonarolas Unternehmen, in der Republik Florenz das Königtum Christi zu verwirklichen. In einer Predigt des Jahres 1495, in welcher er die Reform des Staates seinen Hörern auf die Seele legte, „sagte er plötzlich, der Herr wolle der Stadt ein neues Oberhaupt geben, hielt dann seine Zuhörer über die Bedeutung dieser Worte lange in Spannung und rief endlich aus: Dies neue Haupt ist Jesus Christus: Er will euer König sein!“*) Die unmittelbare, visionäre und prophetische Art dieser Verkündigung hat einen eigenartigen Ausdruck empfangen in der von Savonarola gedichteten Canzons ai Fiorentini, die mit den Worten beginnt:

Viva, viva in nostro core
Cristo re, duce e signore!

Im folgenden wird dann ermahnt, sich ganz diesem Könige in Liebe, Fasten und Buße hinzugeben:

Wenn ihr wollt, daß Jesus herrsche
Durch seine Gnade in euren Herzen,
So verwandelt allen Haß,
Allen Zorn in süße Liebe.
Jeder schaff' in sich den Frieden,
Durch Verbannung alles Grolls.**)

In dieser Idee des Königtums Christi ist das Doppelte enthalten: Christus, „der König von Florenz“, regiert durch seine Gnade in den Herzen, aber dazu gehört, daß die Herzen sich ihm in Gehorsam und Buße unterwerfen. Soweit ich aus Villari sehen kann, fehlt aber bei Savonarola die ausdrückliche Bestreitung des Anspruchs der Papstkirche, das Reich Gottes oder Christi zu sein.

Das Reich der Wiedertäufer in Münster ist ein anderer Versuch, das Reich Christi auf Erden zu verwirk-

*) Villari, Geschichte Girolamo Savonarolas und seiner Zeit, übersetzt von Berduschek, Bd. I, 250.
**) Villari, Bd. II, 122 ff.

lichen. Aber auch hier fehlt, wenigstens in den beiden Schriften Bernhard Rothmanns*), ein Bewußtsein davon, daß bisher die Papstkirche sich angemaßt habe, das Reich Gottes auf Erden zu sein. Im Gegenteil: es wird (II, S. 55 f.) ausdrücklich den Papisten zum Vorwurf gemacht, daß sie die Weissagungen der Propheten vom Reiche Christi auf die Zeit nach der zweiten Auferstehung beziehen und es im Himmel suchen. Ja es wird sogar (II, 86) als eine papistische Ansicht das bekämpft, was eigentlich die genuin-reformatorische ist, daß das Reich Christi geistlich, d. i. inwendig sei, da wir in den Herzen geistlich alle unrechte Gewalt, Teufel, Sünde, Tod und Hölle verachten und überwinden können. An anderen Stellen scheint der Verfasser mehr („die vermeinten Christen“) die Reformatoren, besonders Luthers „Freiheit eines Christenmenschen“ im Auge zu haben, wenn er sagt: Sie können uns nicht weis machen, daß von jedermann Spott, Schläge und Tod leiden sei ein königlich Wesen und über alle Menschen Herrschen (II, 88). Die Propheten meinen mit ihren Weissagungen ein Reich, da Christus nicht geistlich, in den Herzen, nicht unter dem Kreuze, sondern in voller Kraft und aller Herrlichkeit, über allen Menschen gewaltiglich und gnädiglich soll regieren, gewaltiglich über seine Feinde, gnädiglich über seine getreuen Freunde (I, 94). Und dies Reich der Gerechtigkeit und des Friedens hat Gott seinem Volke auf Erden verheißen (II, 58), da „dat arme kleine herdeken vnd hüpken entlich dat Ricke na Wolbehagen deß vaders eroueren sal vnd alle gottloßen vnder eren fuessen zugruten vnnd zer-

*) I. Eyne Restitution edder Eine wedderstellinge rechter unde gesunder Christliker leer, gelouens unde leuens uth Gades genaden durch de gemeinte Christi tho Munster an den dach gegeuen. 1534 (Neudrucke deutscher Litteraturwerke Nr. 77. 78. Flugschriften aus der Reformationszeit, VII, herausg. von Andreas Knaake, Halle 1888). II. Von verborgenheidt der Schrifft des Rickes Christi und von dem dage des Herrn . . . 1535 (herausg. von Hochhuth, Gotha 1857).

knasteren sollen.“ Christo gebührt zwar von je her die Herrschaft über die Welt, aber bisher war das Reich des Teufels so mächtig, daß er unter Gottes Zulassung Christum aus seinem Reiche ausgestoßen und mit Unrecht ein Fürst der Welt geworden ist. Aber schließlich soll es dahin kommen, daß er den Teufel und alle Ungerechtigkeit samt allem gottlosen Wesen soll unterdrücken und ausrotten und dann in aller Gerechtigkeit und Friede sein Reich einnehmen und regieren (I, 95 f.). Dies Reich Christi gehört nun, da es nicht von dieser Welt ist, eigentlich erst der dritten Welt an, da die Gerechtigkeit wohnen soll; da wird die Ungerechtigkeit keinen Platz haben, denn der Herr wird seine Boten senden und versammeln alle Ärgernisse und die Gottlosen thun aus seinem Reich und sie in das Feuer werfen; dann soll Gottes Volk in „reicher Raste“ sitzen (II, 90). Aber andererseits hat doch das Reich Christi schon begonnen (I, 98) in diesen Zeiten der Restitution aller Dinge, wie Petrus ApG. 3 sie geweissagt hat (I, 15 f.). Seit das Evangelium wieder begonnen hat, auf Erden zu leuchten (II, 75), da Gott Martinus Luther erweckt (I, 16) und durch ihn gezeigt hat den Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte, da hat begonnen wieder aufgebaut zu werden, was verfallen war, und es soll nicht wieder zurücke gehen, bis daß alles ausgerichtet werde, was zum Reiche Gottes gehören mag. Nach dem Worte des Petrus muß Christus so lange im Himmel bleiben (II, 91), bis die Restitution aller Dinge, der Bau der wahren Gerechtigkeit und die Ausrottung der Ungerechtigkeit (II, 78), vollendet ist. Wenn die Zeiten der Restitution vorbei sind, daß das zerstreute Israel wieder zu Hause gebracht und die Wahrheit und die Gerechtigkeit restituiert ist, dann wird der Tag und die Zukunft des Herrn unversehens wie ein Dieb in der Nacht erscheinen (II, 80 f.). So sind die gegenwärtigen Zeiten der Restitution der Zeit vor Sonnenaufgang zu vergleichen, da die Klarheit der Sonne je länger je größer wird, bis sie alle Dinge erleuchtet. Und wie man den ersten Anbruch der Helligkeit mit zum Sonnenaufgang rechnet, so kann man auch die der Zukunft Christi vorangehende Klarheit, nämlich eben diese Tage der Restitution, mit zur Zukunft oder dem Tage des Herrn rechnen.

Im Vergleich mit dieser maßvolleren, an der Schrift orientierten, Begründung des Chiliasmus ist es ein Schritt weiter, daß Johann von Leyden das Königtum annahm und das Reich Christi wirklich aufrichtete. Es wird dies von Rothmann und vielleicht auch von Johann selbst ursprünglich so gemeint gewesen sein, daß er nur als vorläufiger Statthalter und Vertreter Christi regiere, um am Tage des Herrn das Regiment in seine Hände zu legen*), aber die Sache selbst drängte dahin, daß man das Münsterische Königreich für die Verwirklichung des Reiches Gottes selber ansah. Wenn es in einem Erlasse Johanns heißt: „Das Reich, vorlängst vorgesehen durch die Propheten, durch Christum und seine Apostel in Kraft des Heiligen Geistes angefangen und offenbaret, aber nun in Johann dem Gerechten auf dem Stuhle Davids gewiß und unwidersprechlich vorhanden“; wenn auf den Münzen stand: „Das Wort ist Fleisch geworden und wohnet in uns“ — so scheint hier doch die Grenze jener vorsichtigeren theologischen Anschauung überschritten zu sein; man wird doch wohl nicht zweifeln können, daß Johann sich als Inkarnation Christi, daß er sein Reich als das Reich der Vollendung angesehen hat.

Aber wir können von diesen Übertreibungen und Verzerrungen absehen und wollen nur die besonneneren theologischen Ausführungen des Bernhard Rothmann in Betracht ziehen. Sie lehren noch deutlicher als die Thaten Johanns, daß die chiliastisch-apokalyptischen Bestandteile der Schrift, wenn sie in einer erregten, revolutionären Zeit den rechten Leuten in die Hände fallen, mit einer gewissen

*) Hase, Neue Propheten S. 213. 215: „in Münster war es nur so gemeint, daß das Wiedertäuferreich und sein König eine Zurüstung auf das Reich des kommenden Christus sei“.

Notwendigkeit solche schwärmerischen Bewegungen erzeugen müssen, da sie eine wörtliche Auffassung und Anwendung geradezu herausfordern. Man versteht das ungeheure Selbstgefühl, in welchem diese Propheten die richtige Schriftauslegung auf ihrer Seite zu haben sich bewußt sind: „Wir achten, die Kinder sollen dies verstan“ (II, 88) und „Jeder, der Verstand hat“, muß einsehen, daß die Schrift in ihren Weissagungen auf ein irdisches Reich zielt. Es kann heute nicht geleugnet werden, daß die Schwärmer in der Auslegung dieser Stücke den Reformatoren gegenüber historisch-exegetisch Recht gehabt haben, und unerträglich schwierig erscheint die Lage Luthers und Melanchthons, in welche sie durch ihr Schriftprincip gebracht waren. Es ist eine der bedeutsamsten geschichtlichen Erscheinungen, daß die Reformatoren die einseitige Umdeutung, die hier notwendig war, durchgeführt haben. Wenn Hase (Neue Propheten S. 233) sagt: „Der Protestantismus hatte noch nicht die historische Selbstüberwindung einzugestehen, daß die Propheten und das Urchristentum chiliastisch waren“, so wird der Mangel an dieser Selbstüberwindung und die Gewaltsamkeit der Schriftauslegung bei den Reformatoren reichlich aufgewogen durch die Kraft ihrer Zucht und Selbstbeherrschung und die Concentration auf die großen religiösen Grundgedanken des Evangeliums, wodurch sie den Protestantismus vor dem Zerflattern in Enthusiasmus bewahrt haben.

Melanchthon hat sich der chiliastischen Konsequenzen nur erwehren können, indem er in den loci theologici von 1535 (C. R. XXI, 519) auf die Apokalypse Johannis sich gar nicht einläßt und ohne weiteres behauptet, die Propheten, qui saepe figuris utuntur sumptis ab imperiis mundi, seien nach dem Evangelium zu interpretieren. Dieses aber lehre deutlich und unzweifelhaft regnum Christi esse spirituale: hoc est Christum sedere ad dexteram Patris, et interpellare pro nobis, et dare remissionem peccatorum et Spiritum sanctum Ecclesiae, ... Christum non constituere aliquod mundi imperium, sed apud Patrem

pro nobis interpellare, ita regnare, ut velit invocari, exaudire, sanctificare, custodire Spiritu sancto eos, qui ipsum invocant*). Hiermit zieht zieht sich Melanchthon auf die Anschauung des Paulus (1. Kor. 15) zurück, die denn auch für die Reformatorische Theologie maßgebend geblieben ist.

II.

8. Der Satz der Reformatoren, daß das regnum Christi spirituale oder internum**) sei, hat aber nicht nur eine Spitze gegen den Chiliasmus der Judaei et Anabaptistae (C. A. Art. XVII), sondern ist ebenso sehr als Antithese gegen die Römische Papstkirche gemeint. Deutlich tritt nämlich bei Luther noch ein Bewußtsein davon hervor, daß jene Kirche, beanspruchte, auch gerade in ihrer äußeren Organisation das Reich Gottes oder Christi auf Erden darzustellen.

Wenn Matth. 6, 33 gesagt wird: Trachtet nach dem Reiche Gottes, so ist das nur zu verstehen von einem regnum spiritus et veritatis. Reliquum regnum est scaenicum et personatum regnum. Cujusmodi est illud Papi-

*) Dieselbe Anschauung den Wiedertäufern gegenüber vertritt auch Corpinus, Acta, Handlungen, Legation und Schriften in der Münsterischen Sekte 1536.

**) Vgl. auch Calvin C. R. XXIX, 515: regnum Christi ... non terrenum est aut carnale quod corruptioni subiaceat, sed spirituale quod in coelum magis futurumque et aeternam vitam respiciat. Deinde talis illi est regnandi ratio, ut non tam sibi regnet quam nobis. Potentia enim sua nos armat et instruit, decore et magnificentia ornat, opibus locupletat, denique in regni participationem exaltat et evehit. Siquidem eius communionis, qua se nobis illigavit beneficio, reges et ipsi constituimur, robore eius ad certamen cum diabolo, peccato et morte depugnandum armati, iustitiae eius ornamentis ad spem immortalitatis vestiti, divitiis sanctitatis eius ad fructificandum Deo per bona opera locupletati.

sticum et ceremoniale (W. A. IV, 711). Die pompae ecclesiasticae ac ceremoniae, mit welchen der Antichrist die Menschen täuscht, haben mit dem Reiche Christi nichts zu thun (IV, 706). Des Papstes Regiment und Christi Reich sind gleich ganz wider einander, wie Wasser und Feuer, Teufel und Engel (VII, 242).

Im übrigen sind die Formen, Gebrauchsweisen, Nuancen der Idee bei Luther sehr verschiedenartig. Sehr stark wirkt die biblische Antithese zwischen Gottesreich und Teufelsreich (auch Todesreich)*) nach, besonders charakteristisch bei der Auslegung der zweiten Bitte**). Wenn wir beten, daß das Reich Gottes kommen möge, so ist dabei vorausgesetzt, „daß wir noch verstoßen, im Elend und unter grausamen Feinden sind, beraubt des allerliebsten Vaters Land". Darin liegt einerseits, daß Gott, der ein Herr in allen Dingen sein sollte, durch uns solcher seiner Gewalt und Titel verhindert ist, andererseits, daß wir unter dem bösen Geist in diesem Elend sind und den ewigen Tod alle Augenblicke erwarten müssen. In diesem Reich des Teufels sind wir noch immer, weil wir täglich mit der Sünde und des Teufels Eingebung zu kämpfen haben. In dem Maße, als keine Sünde mehr in uns ist, sondern alle unsere Glieder, Kraft und Macht Gott unterthan und in seinem Dienst sind, in dem Maße nimmt das Reich Gottes zu, bis es in jenem Leben vollendet wird. Die Bitte des Vaterunsers bedeutet also: Lieber Vater, laß uns hie nit lange leben, auf daß vollkommen werd in uns dein Reich und wir erlöset werden gänzlich von des Teufels Reich. Oder, so dirs also gefällt, noch länger in diesem Elend uns zu lassen, so gieb uns deine Gnade, daß wir dein Reich in uns mögen anheben und ohn Unterlaß mehren, dem Teufel sein Reich

*) Davon kam der Tod sobald | Und nahm über uns Gewalt | Hielt uns in seinem Reich gefangen.

**) Auslegung deutsch des Vaterunsers für die einfältigen Laieff (W. A. II, 95 ff.). Gr. Kat. Erkl. d. 2. Bitte.

mindern und wehren. Hier ist der urchristliche Gedanke seiner eschatologischen Farbe fast völlig entkleidet, noch aber wirkt aufs kräftigste der supranaturale Konflikt zwischen Gottes- und Teufelsreich nach. Nur daß das Kommen des Gottesreiches und die Vernichtung des Feindes hier nicht als ein einmaliges, scharf markiertes Weltereignis gedacht ist, sondern als ein Kampf, der in jedem Christen hin- und herwogt, bis er im Tode des Einzelnen sein Ende findet. Sehr bemerkenswert ist, daß in dieser Ideenreihe nicht eigentlich der Standpunkt der erlösten Gemeinde eingenommen wird. Wir vermissen den Gedanken, daß in der durch Christus gewonnenen Gemeinde doch die Herrschaft Gottes schon bis zu einem gewissen Grade verwirklicht ist. Der Grund zu dieser Verkürzung der reformatorischen Weltanschauung ist ein äußerlicher. Der Wortlaut der zweiten Bitte: es komme dein Reich, veranlaßt Luthern, den Stand des Christen hier pessimistischer zu betrachten als sonst.

Noch an einem andern Punkte ist der Wortlaut des biblischen Textes von Einfluß gewesen. Luther hat sonst mit allem Nachdruck den Gedanken vertreten, daß die Herrschaft Gottes nur von Gott ausgeübt werde und vom Menschen nicht beeinflußt werden könne. Aber, weil es heißt: trachtet nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so fühlt er sich gelegentlich veranlaßt, die menschliche Selbstthätigkeit stärker zu betonen. Wir trachten nach der Gerechtigkeit des Reiches Gottes, wenn wir unsern ganzen Willen dem Willen Gottes unterwerfen, damit Gott der Herr in uns regiere, der nichts anderes von uns fordert, als daß wir ihm unser Herz darbieten. Dann wird die Herrschaft Gottes in uns sein, wenn über uns keine Sünde mehr herrscht, sondern wir alle Glieder, alle unsere Affekte Gott hingeben, so daß nicht mehr wir, sondern Gott in uns lebt (W. A. III, 712).

Schließlich ist es immer nur durch den gerade behandelten Text zufällig veranlaßt, wenn Luther vom Reiche

Gottes redet. Das Regelmäßige ist, daß statt dessen das Reich Christi genannt wird. Charakteristisch ist die Definition im großen Katechismus zur 2. Bitte: „Was heißet nun Gottes Reich? Antwort: Nichts anders denn . . daß Gott seinen Sohn, Christus unsern Herrn, in die Welt geschickt, daß er uns erlösete und frei machete von der Gewalt des Teufels, und zu sich brächte und regierte als ein König der Gerechtigkeit." Wird hier die ganze Heilsveranstaltung der Sendung Christi als das Reich Gottes bezeichnet, so ist doch an anderen Stellen deutlich die Erhöhung des Herrn als Anfang seines Reiches gedacht. Gott hat seinem Sohne nach der Erhöhung (E. A. 14, 120) „eine solche herrliche Hochzeit gemacht und das Reich bestellet, darinnen er sonderlich soll König und Herr sein, weil die Welt ostehet*). Nicht also daß der Vater oder auch heilige Geist damit ausgeschlossen sei, sondern daß Er (der Sohn) soll in dem Reiche den Namen führen, und heißen das Reich des Sohnes Gottes und die heilige Kirche seine liebe Braut sein soll. Dies heißt nun auch das Himmelreich, nicht alleine darinnen die seligen Geister und Engel sind, so nicht Fleisch und Blut haben, dazu wir auch endlich kommen sollen, . . sondern auch in diesem Leben und unter den Menschen. Denn es ist dies der Unterschied zwischen beiderlei Reich gemacht, des Vaters und des Sohnes 1. Kor. 15, 25". (E. A. 17, 224). „Christus hat sich in den Himmel gesetzt . . daß er das Reich in die Hand nehme, regierte und ein König werde . . . daß er seines Reiches wahrnehme" (W. A. XII, 530). Auch das Regiment Christi wird ganz supranatural und antithetisch gedacht, so im Großen Katechismus zum 2. Artikel: „Da wir geschaffen waren, . . . kam der Teufel und bracht uns in Ungehorsam, Sünde, Tod und alles Unglück, daß wir in seinem Zorn und Ungnad lagen, zur ewigen Verdammnis verurteilt. —

*) Usque ad finem mundi, tum deus fiet rex 1. Kor. 15 (W. A. XV, 542).

Da war kein Rat, Hilfe noch Trost, bis daß sich dieser einige und ewige Gottes-Sohn unsres Jammers und Elends . . . erbarmte und vom Himmel kam, uns zu helfen. Also sind nun jene Tyrannen und Stockmeister alle vertrieben, und ist an ihre Statt getreten Jesus Christus, ein Herr des Lebens, Gerechtigkeit, alles Guts und Seligkeit, und hat uns arme verlorne Menschen aus der Höllen Rachen gerissen, gewonnen, frei gemacht und wiederbracht in des Vaters Huld und Gnade, und als sein Eigentum unter seinen Schirm und Schutz genommen, daß er uns regiere durch seine Gerechtigkeit, Weisheit, Gewalt, Leben und Seligkeit." Das also heißt: ein Herr werden. Solch Regiment führt er kräftiglich allezeit, indem er „alle Herzen in der Hand hat und seine Christenheit wahrhaftig regieret und führet, rettet, schützet und erhält" (E. A. 40, 56). Wie ein getreuer König beschirmt, straft, besoldet, leitet, weiset er seine Gläubigen", während sie auch „hinwiederum auf ihn gänzlich vertrauen, seine väterliche Zucht und Strafe williglich annehmen und ihm allenthalben in Gehorsam folgen" (E. A. 18, 233). Das machet einen Christen, „daß er diesen Artikel mit dem Glauben fasse und wisse, er sitze unter dem Reich der Gnaden, da ihn Christus unter seine Flügel genommen und ohne Unterlaß Vergebung der Sünden schenket" (E. A. 14, 179). Das Reich der Gnaden ist eine immer wiederkehrende Bezeichnung, denn dies Regiment besteht recht eigentlich in der Vergebung der Sünden, in Rechtfertigung, Befriedigung und Tröstung der Menschen Herzen und Gewissen. Es ist nichts anderes, denn Vergebung und Wegnehmung der Sünden, durch welche das Gewissen beflecket, betrübet und verunreiniget wird. Denn gleich als ein weltlich zeitlich Reich darinnen stehet, daß die Leute mit Ruhe leben und friedlich sich miteinander nähren mögen, also giebt Gottes Reich solche Dinge geistlich und zerbricht der Sünden Reich und ist nichts anders, denn eine Vertilgung und Vergebung der Sünden. Gott regieret in den Herzen, indem daß er

Friede, Ruhe, Troſt u. ſ. w. darinnen machet durch ſein Wort. Solches iſt das Reich der Gnade. In dieſem Reich regieret unſer lieber Herr Chriſtus gleich als ein Spittelmeiſter in einem Spital unter Kranken, Armen, ſiechen Menſchen: denn hieher zu dieſem Reiche gehöret niemand anders, denn eitel Sünder und elende Menſchen, denen ihre Sünden vergeben werden (E. A. 18, 233 f.). Dies Reich Chriſti deckt ſich mit dem, was den Reformatoren die Kirche iſt, es iſt ſein Volk, ſeine Kirche, ich und du, und alle die auf ihn getauft ſind und an ihn glauben (E. A. 6, 58)*). So wird die Kirche in der Apologie (VII, VIII [IV] de ecclesia 16 ff.) definiert: Deshalben ſind die allein nach dem Evangelio Gottes Volk, welche die geiſtlichen Güter, den heiligen Geiſt empfahen und dieſelbige Kirche iſt das Reich Chriſti, unterſchieden von dem Reiche des Teufels. Denn es iſt gewiß, daß alle Gottloſen in der Gewalt des Teufels ſeien und Gliedmaßen ſeines Reichs. Darum die rechte Kirche iſt das Reich Chriſti, d. i. die Verſammlung aller Heiligen, denn die Gottloſen werden nicht regiert durch den Geiſt Chriſti (Itaque ecclesia, quae vere est regnum dei, est proprie

*) Vgl. Calvin (C. R. XXIX, 212): cum ecclesia regnum sit Christi, regnet autem non nisi per verbum suum . . . Olevianus' Erklärung der Artikel des chriſtlichen Glaubens (Der Gnadenbund Gottes S. 44 f.) 1590: Was das Reich Gottes ſei? Es iſt eine ſolche Regierung des Volkes Gottes, da ein Haupt iſt, nämlich Chriſtus, ein Herr und Schöpfer aller Kreaturen . . . Welches Haupt Chriſtus alſo ſeine Unterthanen regiert auch in dieſem Leben, daß er durch die Predigt ſeines heiligen Evangeliums und kraft ſeines Geiſtes die ewige Seligkeit in allen auserwählten Herzen anrichtet, indem er ſie ihm ſelbſt einleibet durch den Glauben . . ., wohnt in ihnen und regieret ſie durch den heiligen Geiſt. — Die in Chriſtum glauben und vertrauen und auf ſeinen Namen getauft ſeyn, um, daß ſie in dieſem Leben im Reich Chriſti ſind und nicht im Reich und Herrſchaft des Teufels, ſondern daß ſie von der Gewalt des Teufels erlöſt ſeyn und in das Reich Chriſti verſetzt und daß ſie mit ihrem König Chriſto alſo verbunden ſeyn, daß ſie Glieder ſeines Leibes ſind (Kol. 1, 13 f.).

congregatio sanctorum). In dieſer Welt freilich iſt das Reich Chriſti noch nicht offenbar geworden, ſondern es ſind einſtweilen noch Gottloſe der Kirche beigemiſcht nach dem Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen. Überhaupt iſt gegenwärtig das Reich Chriſti noch unſichtbar: ich kann wohl im Reiche der Gnaden ſtehen, und doch außen ſo ſchwach ſein, daß du mich magſt für einen Buben anſehen. Du ſiehſt den Glauben nicht, aber Gott ſiehet und ich fühle ihn (E. A. 10, 275). Darum nennet er zweierlei Reich und iſt doch einerlei Reich. Eines, dadurch er in dieſem Leben regieret, da er eine Decke vor die Augen zeucht, daß wir ihn nicht ſehen, ſondern müſſen glauben. Das andere, da wir nicht mehr glauben, ſondern vor Augen ſehen werden; ſonſt iſt es und wird ganz Ein Ding ſein: das wir jetzt predigen und glauben, das werden wir alsdann gegenwärtig ſchauen und glauben. Aus dieſem, welches iſt ein Reich des Worts und Glaubens, wird ein anderes Reich werden, da wir nicht mehr werden hören und glauben, ſondern Gott den Vater und Jeſum vor Augen ſehen (E. A. 17, 224). Wenn die Sünde mit ihrem Hofgeſinde, dem Teufel, Tod, Hölle, den Menſchen gar nicht mehr wird anfechten, alsdann wird's ſein ein Reich der Glorie und vollkommenen Seligkeit (E. A. 18, 234). Darum bezieht ſich die 2. Bitte nach dem Großen Katechismus auf das Doppelte, daß das Reich Gottes komme zu denen, die noch nicht darinne ſind und zu uns, die es überkommen haben, durch täglich Zunehmen und künftig in dem ewigen Leben.

Ritſchl hat es wiederholt beklagt, daß die Reformatoren den Begriff des Reiches Chriſti ſo ganz überwiegend nach der religiöſen Seite ausgeprägt haben (z. B. R. V. III², 274)*). Aber er ſelber hat einige Stellen angeführt,

*) Er macht ſogar dem Melanchthon den Vorwurf, daß er durch ſeinen Begriff vom Reiche Chriſti, in welchen die rechtliche Inſtitution des Predigtamtes als Mittel aufgenommen iſt, der Erneuerung des katholiſchen Irrtums Vorſchub geleiſtet habe, wonach die Kirche als Organiſation das Reich Gottes ſei (R. V. III², 274 f.).

in welchen auch die sittliche Bethätigung des Christen mit dem Begriff des Reiches Gottes oder Christi in Zusammenhang gebracht wird, z. B. die Erklärung des zweiten Artikels: „auf daß ich sein eigen sei und in seinem Reiche unter ihm lebe und ihm diene in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit", und Apol. III, 68—72. Hier sagt Melanchthon, in den guten Werken der Christen sei die externa politia Christi, welcher hierdurch vor der Welt sein Reich an den Tag lege. Ich habe schon erwähnt den Gedanken, das Reich Gottes werde dadurch hergestellt, daß die Christen ihren Willen ganz und gar Gott unterwerfen und seinen Willen zur Herrschaft kommen lassen. Im Kleinen Katechismus antwortet Luther auf die Frage zur zweiten Bitte: wie geschieht das?: „Wenn der himmlische Vater uns seinen heiligen Geist giebt, daß wir seinem heiligen Wort durch seine Gnade glauben und göttlich leben, hie zeitlich und dort ewiglich." In der Auslegung der Bergpredigt sagt Luther (E. A. 11, 141): „Summa in Christi Reich heißt es allerlei leiden, vergeben, und Gutes mit Bösem vergelten"; in einem Sermon vom Reiche Gottes (E. A. 18, 233): „Ein Mensch in diesem Reiche Gottes ist vollkommen, barmherzig, mitleidig, freundlich gegen seinen Nächsten." In der kurzen Form das Paternoster zu verstehen und zu beten (W. A. VI, 13): „Dein Reich ist ein Reich aller Gnaden und Tugend. Hilf uns und laß zukommen deines Reiches Tugend, den Frieden und Einigkeit und stille Ruhe. Hilf uns, daß nicht Zorn oder andere Bitterkeit in uns sein Reich überkomme, sondern durch deine Gnade in uns regiere einfältige Süßigkeit und brüderliche Treue und allerlei Freundschaft, Mildigkeit, Sanftmütigkeit . . . und wir, deiner Gnade, aller Tugend und guter Werke voll, mögen dein Reich werden, daß all unser Herz, Mut und Sinn mit allen Kräften inwendig und auswendig dir, deinen Geboten und Willen unterthänig diene und sich von dir regieren lasse . . ."

Also daran fehlt es wahrlich nicht, daß von den Reformatoren die sittliche Seite des Reiches Gottes betont würde. Aber gewiß hat Ritschl darin Recht, daß sie den späteren Gedanken einer Vereinigung der Menschen zu einem sittlichen Endzweck nicht gebildet haben. Insbesondere fehlt die Wendung, daß solches Reich Gottes durch das sittliche Handeln erst erzeugt werde. Vielmehr bewährt Luther sein kongeniales Verständnis des Urchristentums, indem er den religiösen Charakter der Idee festhält, indem er die Vorstellung überwiegend von Gott aus, nicht von den Menschen aus bildet*). Im allgemeinen überwiegt überhaupt die Idee des Reiches Christi, in welcher die bekannten Paulinischen Stellen ganz sinngemäß nachwirken.

Die Folgen dieser Anschauung zeigen sich im Aufbau des orthodoxen Systems, wo die Lehre vom regnum Christi als ein Stück der Christologie (beim Stande der Erhöhung), die Lehre vom Reiche Gottes dagegen in der Eschatologie erscheint.

*) Ebenso Calvin C. R. XXIX, 93 bei der Erklärung der 2. Bitte: Regnum dei est, sancto suo spiritu agere et regere suos, quo in omnibus eorum operibus divitias bonitatis ac misericordiae suae conspicuas faciat; rursum reprobos, qui se pro Deo et Domino non agnoscant, qui suo imperio subiici nolunt, perdere ac deiicere et sacrilegam eorum arrogantiam prosternere . . . Oramus itaque ut regnum Dei adveniat, hoc est, ut novum indies populum sibi Dominus multiplicet, qui gloriam suam modis omnibus celebrent: in eos gratiarum suarum ubertatem largius semper effundat, per quas in ipsis magis in dies ac magis vivat et regnet, donec sibi perfecte adiunctos totus impleat. Simul ut lucem ac veritatem suam novis semper incrementis illustret, quibus satanae regnique eius tenebrae ac mendacia evanescant, dispellantur, extinguantur, pereant. Dum autem hunc in modum precamur, ut regnum Dei adveniat, simul optemus, ut perficiatur tandem et impleatur: in revelatione scil. iudicii eius quo die solus exaltabitur, eritque in omnibus omnia, collectis ac receptis in gloriam suis, regno vero satanae deturbato penitus et prostrato (1. Kor. 15). Vgl. auch die ausführlichere Darlegung C. R. XXX, 666 f.

9. Einen epochemachenden Ansatz zur Überwindung des Mangels der reformatorischen Lehre findet Ritschl bei dem Leidener Theologen Joh. Coccejus (Geschichte des Pietismus I, 130), in dessen Panegyricus de regno dei, einer Rede, die er am 8. Februar 1660 bei der Niederlegung des Rektorats gehalten hat. In der That enthält sie manches Eigentümliche, wenn auch das Epochemachende schwerlich da zu suchen sein wird, wo es Ritschl findet.

Obwohl das Thema vom Reiche Gottes zu reden auffordert, reproduciert Coccejus doch in der Hauptstelle, auf welche Ritschl verweist, die reformatorische Idee des Reiches Christi und zwar in der besonderen Form des Leibes Christi. Durch den Glauben werden wir ein Leib mit dem Haupte und allen Gliedern; und wie dasselbe Blut durch den ganzen Körper fließt, so ergießt sich der Geist Gottes in dem Könige und seinem Volke durch Alle. Das Reich Gottes ist in den Einzelnen so, daß es alle Einzelne zur Einheit eines Leibes zusammenschließt. In diesem Reiche Gottes gehört niemand sich selbst, sondern auch dem anderen; der Gott des Friedens verbindet die Glieder so unter sich, daß sie einander zu nützen Verlangen tragen, einander beglückwünschen, miteinander sich freuen, ihre Leiden teilen, über die gemeinsamen Sünden Schmerz empfinden, eines des anderen Last tragen, ihrer Schwäche zu Hilfe kommen, ihre Fehler verzeihen. Indem sie dies thun, erkennen sie sich gegenseitig als Mitknechte, Bürger, Brüder an, ehren den König Christus in seinen Gliedern mit; wie Freunde bei ihren Festen an gegenseitiger Liebe sich entzücken, so schwelgen die Glieder Christi in der Liebe Gottes, die in ihnen alles ist. Hier wird ja freilich die ganze Fülle christlicher Sittlichkeit mit dem Begriffe des Reiches Gottes in eine Verbindung gebracht, aber in eine nur sehr lockere. Das Thema des Tages legt dem Redner diese Gedankenverknüpfung nahe, aber in Wahrheit ist diese schöne Schilderung eine Ausspinnung der Paulinischen Idee vom Leibe und den Gliedern Christi und insofern vielmehr den reformatorischen Gedankengängen verwandt als etwa dem Kantischen*). Daß Coccejus den Gedanken des Reiches Gottes nicht principiell zum Leitmotiv der Ethik erhoben hat, lehrt unter anderen eine Stelle seiner Summa theologiae ex scripturis repetita (cap. LXXXVIII), wo er handelt „de operum bonorum necessitate et consecutione ex fide". Hier begründet er die Notwendigkeit der guten Werke auch aus der Idee des Reiches Gottes: Qui credit, credit Regnum Dei. Regnum Dei autem non est in eo, qui Deo non obedit. Nam, in quibus Deus regnat, ii Deo subjiciuntur. Aber alles dies ist nur eines unter achtzehn Argumenten, also nichts als eine ganz gelegentliche Wendung.

Indessen bei Coccejus schimmern einige andere Gedanken verheißungsvoll durch, die später zu großer Bedeutung gelangen werden. Wenn man erwartet, daß in der Föderaltheologie des Mannes**) der Gedanke des Reiches Gottes in Bewegung gesetzt werden würde, so täuscht man sich. Ich wenigstens kann nicht finden, daß „Coccejus aus den biblischen Urkunden ein Bild regelmäßiger, in Stufen

*) Die Erklärung der 2. Bitte in der Summa theologiae cap. XC, § 16 definiert das Reich Gottes als den status populi Dei, ut neminem praeter Deum habeat regem, dominum ac principem, quod est regnum libertatis et Christi. Sehr fein unterscheidet Coccejus den Sinn, in dem die ersten Jünger secundum conditionem illius temporis um das Kommen des Reiches Gottes gebetet haben, von dem Sinne, in dem wir, postquam manifestatum est, beten, ut magis magisque proficiat et ut prosternantur omnes hostes Dei. Stufen dieses Fortschritts sind 1. die Aufhebung der politia Judaeorum, 2. der Friedensschluß des Römischen Reiches mit dem Christentum, 3. die Befreiung aus Babylon in der Reformation. So bezeugen wir in dem Gebet auch den Dank dafür, daß Gottes Reich bisher Fortschritte gemacht hat und zu uns gekommen ist, und daß wir dies erkannt haben und in ihm, nämlich in der Kirche des Evangeliums, sind. Testamur autem, nos et exspectare et desiderare, ut omne regnum adversarium profligetur, ut Deus regnet ubique; et tandem adveniat regnum gloriae.

**) Vgl. Dieſtel, Jahrb. f. deutsche Theologie 1865 und Geschichte des Alten Testaments S. 527 ff.

geordneter Geschichte des Gnadenbundes des Reiches Gottes schöpft" (Ritschl, Pietismus I, 506); der Begriff des Reiches Gottes, so naheliegend er zu sein scheint, fehlt in der Schrift summa doctrinae de foedere et testamento Dei völlig. Insbesondere im 10. Kapitel, wo das Vorhandensein des Gnadenbundes vor Christo nachgewiesen wird (S. 277 ff.), vermissen wir die Gleichsetzung dieser Organisation mit dem Reiche Gottes. Und im Panegyricus wird zwar davon geredet, daß „in Israele aliquando fuit regnum", aber sofort hinzugefügt: sed non solum Dei. Suberant enim etiam patribus carnis, judicibus, . . . denique, ut minus etiam appareat Dei regnum, regibus . . . Non erat id mere et vere regnum Dei. So sehr also auch die Methode der Föderaltheologie der späteren „reichsgeschichtlichen" Betrachtung vorgearbeitet hat — bei Coccejus finden sich die hierhergehörigen Stichworte, wie mir scheint, noch nicht.

Dagegen ist hier eine andere Betrachtungsweise präformiert, die mit der Anschauung vom foedus operum sive naturae zusammenhängt. Coccejus beginnt seinen Panegyricus mit dem Hinweis auf die Herrschaft Gottes in der Natur, um dann auf den Menschen überzugehen. Der eigentliche Sitz der Königsherrschaft Gottes ist der menschliche Geist. Hoc est regis palatium. Auch die Dinge der Natur gehorchen Gotte, sed non consilio et voluntarie parent. Regnum est, ubi est obedientia amoris. Nun ist zwar durch den Sündenfall diese Herrschaft Gottes im Menschen beeinträchtigt, so daß Gott nichts übrig blieb, als ein novum sibi regnum condere, ne frustra hominum genus formasse . . . videri possit. Dies „neue Reich", welches in der Gemeinde gegenwärtig ist, erscheint also nur als eine vollere Verwirklichung desjenigen regnum Dei, welches von der Schöpfung an im Verhältnis Gottes zu den vernunftbegabten Menschen besteht. Hier wird eine neue Anschauungsweise eröffnet, wonach das Reich Gottes nicht als eine besondere historische Stiftung erscheint, sondern

etwas in der Natur der Menschen Begründetes, von Beginn der Welt an Bestehendes ist.

Zwei Gedankenreihen also sind es, die in der Theologie des Coccejus sich ankündigen, die biblicistische, wonach schon im Alten Bunde der Vertrag Gottes mit den Menschen oder ein Reich Gottes besteht und die rationale, wonach das Verhältnis zwischen Gott und Menschen von Anfang an auf ein Reich Gottes unter ihnen angelegt ist. Es liegt in der Natur der Sache, daß jene mehr im Pietismus, diese mehr in der Aufklärungstheologie zur Entfaltung gekommen ist.

III.

10. Daß die Idee des Reiches Gottes oder Christi im Pietismus häufig gebraucht worden ist, daß sie aber dort starke Umformungen erfahren hat, ist bekannt. Ich teile hier Einiges mit, was ich auf Streifzügen durch dieses Gebiet beobachtet habe. Zunächst gilt auch im Pietismus die Idee des Reiches Christi, wie die Reformatoren sie ausgebildet haben. Dies ist z. B. deutlich bei Spener, obwohl oder gerade weil er hierinit Anschauungen verbindet, die ihm den Vorwurf des Chiliasmus zugezogen haben*). Er unterscheidet das gegenwärtig in der Kirche herrschende Reich Christi von einem zukünftigen herrlicheren Stande desselben. „Es wissen ja auch Einfältige von dem Reich Christi, wie es sei das Reich der Gnaden und das Reich der Herrlichkeit, die nur ein Reich sind, aber in unterschiedlichem Zustand. Also nachdem der Herr einmal sich zur Rechten gesetzet und sein Reich angetreten hat, bleibet er König in Ewigkeit und behält eigentlich ein einiges Reich,

*) Behauptung der Hoffnung künftiger besserer Zeiten 1692. Gründliche Beantwortung dessen, was A. Pfeiffer und J. G. Neumann der Hoffnung künftiger besserer Zeiten entgegenzusetzen sich unterstanden 1694. De regno Christi glorioso (Consilia 1709).

so aber in unterschiedlichem Zustand sich findet: es ist zuerst ein noch ziemlich verborgenes Reich, da er zwar wahrhaftig herrscht in seinen Gläubigen und mitten unter seinen Feinden, die sein Reich und Macht noch nicht erkennen wollen. Es wird sich aber sein Reich herrlicher noch hervortun, wo nunmehr seine Feinde (bis auf den Tod 1. Kor. 15, 25 f.) ihm unter seine Füße geworfen sein werden, daß seine Majestät sich allerorten offenbare: sodann folget endlich die Fortsetzung in der Ewigkeit, wiederum in anderem Zustand." „Solches Gnadenreich haben wir in zweierlei Stand anzusehen. Denn erstlich ist es so bewandt, daß dessen Herrlichkeit noch in der Welt sehr verborgen bleibet und obwohl Christus der König darinnen freilich regieret, auch von den gläubigen Seelen seine Majestät erkannt wird, dennoch dieselbe den Wenigsten in der Welt in die Augen leuchtet, weil die Feinde dem äußerlichen Aussehen nach die Oberhand haben. Es muß aber noch dazu kommen, daß die Majestät unseres Königs öffentlich bekannt werde... Ob nun wohl das Gnadenreich allezeit geistlich ist, indem dessen Hauptgüter in dem Geistlichen bestehen, so hoffe ich doch, es werde mir nicht verdacht werden können, wo ich das erste Stück solches Reichs eigentlich geistlich nenne, wo der Glaube allein dessen Herrlichkeit begreifet, in Vergleichung des anderen, da nunmehr auch die Herrlichkeit solches Reichs in dem Äußerlichen sich denen zeiget, die die Glaubensaugen nicht haben*)." Die Übereinstimmung mit den Reformatoren in der Beschreibung des gegenwärtigen Zustandes des Reiches Christi leuchtet ein. Die „Hoffnung besserer Zeiten, den Vortriumph hier auf Erden, welchen Gott nach besiegtem äußerlichen Hauptfeind seinen getreuen Knechten gönnen wird" beschreibt er als einen „herrlichen Zustand der Kirchen und das Reich des heiligen Volkes des Höchsten". Dies regnum Christi gloriosum hat zwei Dinge zu seiner Voraussetzung. die Zerstörung Babylons

*) Gründliche Beantwortung p. 146 f., 148 ff.

d. h. der Römischen Papstkirche und die Bekehrung der Juden. Dann wird nicht nur eine außerordentliche Zahl von Proselyten in die Kirche einströmen, also das Reich Gottes eine kräftige Erweiterung erfahren, sondern auch in der Kirche selbst eine neue Heiligkeit und Reinheit des Glaubens und Lebens erwachen. Diesen idealen Zustand der Kirche kann man nach Speners Meinung wohl als das „regnum gloriosum Christi" bezeichnen.

Wenn Spener sich begnügen mußte, seine Hoffnung auf bessere Zeiten auszusprechen, so tritt in dem nachfolgenden Pietismus gelegentlich die Überzeugung auf, daß diese besseren Zeiten, diese Ausbreitung, Erstarkung und Verherrlichung des Reiches Christi eben in der von Spener ausgegangenen Bewegung schon gegenwärtig seien, besonders deutlich bei dem verehrungswürdigen Joh. Jak. Moser. In seinem „dreifachen Entwurf einer Historie des Reiches Jesu Christi auf Erden, besonders von des sel. Herrn D. Speners Zeiten an bis jetzo" (1745) legt er einen ganz besonderen Nachdruck auf „die seligen Gnaden-Tage, darinnen wir leben, da das Reich Jesu Christi von neuem zu einer ansehnlichen Ausbreitung in vielen tausend Herzen gediehen ist". Indem er den von Spener, von den Hallensern u. a. ausgehenden Segen, den Beginn der Mission in Ost-Indien und andere Zeichen der Zeit betrachtet, vor allem aber das Wachstum des Unglaubens und Naturalismus, das Freimaurertum, andererseits die Zinzendorfische Bewegung, die Bestrebungen der Judenmission, die neuerwachte Begierde, nach dem Worte Gottes unter den Katholiken und dann wieder das Erkalten des Glaubens und der Liebe in der Christenheit, kommt er zu dem Ergebnis: „Alleine nun fanget ein neuer so merkwürdiger Zeitlauf in dem Reich Christi und ein solcher Kampf zwischen Finsternis und Licht, Vernunft und Glauben, Natur und Gnade an, als wohl jemalen gewesen sein mag", und ihm fällt „bei diesen verwirrten Aspekten im Reich Jesu" oft ein, wie 1. Mos. 1, 2 von der Schöpfung gelesen wird: „Die Erde war wüste und

leer und es war finster auf der Tiefe, und doch schwebete der Geist Gottes über diesem Klumpen, derselbige war auch die Materie, woraus alles bereitet wurde, und als der göttliche Machtspruch: Es werde! hinzukam, scheidete sich alles, stand in seiner gehörigen und schönen Ordnung da, es war nichts überflüssig oder unbrauchbar und aus dieser Finsternis kam durch Gottes Macht zuerst das Licht und hernach Sonne, Mond und Sterne herfür. Eia! so geschehe es zu seiner Zeit auch also! Amen!" Aus diesen vorsichtigen, anspielenden Äußerungen ergiebt sich deutlich genug die stark eschatologische Stimmung des Mannes. Was Spener gehofft hat, das erscheint ihm in der Erfüllung begriffen. Das Chaos, das sich vor seinen Augen ausbreitet, ist die letzte Vorstufe der herrlichen Schöpfung der Vollendungszeit.

In dieser charakteristischen Schrift begegnet uns auch in beinahe klassischer Weise die specifisch-pietistische Verengerung und Umformung des Sprachgebrauches vom Reiche Christi. Moser setzt ein mit dem reformatorischen Begriff: „Jesus hat ein Reich und ist erhöhet über alles zum Obersten. Dieses Sein Reich ist zwar nicht von der Welt; aber ein Teil desselbigen ist in der Welt. Eigentlich hat Er es zwar inwendig in denen Herzen Seiner Gläubigen; jedoch äußert sich auch manches davon so, daß es allen Menschen, oder doch Seinen Gliedern, in die Augen leuchtet." Wie er aber in dem Überblick über die Historie von den Tagen Jesu an zu achten vorschreibt", nicht nur auf die äußere große Kirche oder den ganzen, sich zur wahren Religion bekennenden Haufen", sondern auch auf „die kleine wahre Kirche, oder das wirkliche heilige Volk Jesu Christi", so legt er doch hauptsächlich den Finger auf „die Blüten und Erstlinge des wirklichen und wahren Reiches Jesu in den Herzen der Menschen zu unseren Zeiten". Obwohl es zwar bei dem Ausspruche Jesu bleibt: das Reich Gottes ist inwendig in euch, so „gehet doch, jenem unbeschadet, auch der andere Ausspruch Jesu Matth. 5, 14 in immer mehrere Erfüllung: Es mag die Stadt, die auf dem

Berge liegt, nicht verborgen bleiben". Darum ist es möglich, „auf die großen Werke des Herrn auch in diesem Stücke zu merken, sie aufzuzeichnen und den von Gnade und Güte triefenden Fußstapfen Jesu immer fleißiger und genauer nachzuspüren", „wie sich in diesen unseren Gnaden-Tagen in allen Teilen der Welt die Erstlinge zeigen, daß die Erde mit einer lebendigen Erkenntnis Jesu Christi werde überschwemmet werden, wie mit Meeres-Wellen", „wie sich das Reich Jesu unter allen Ständen der Menschen so herrlich und mächtig ausbreitet . ., da sich darin ganze Sammlungen anstellen lassen z. B. von erweckten und wahrhaftig bekehrten Standes-Personen, Professoribus, Predigern, Rechts-Gelehrten, Soldaten u. s. w.". Solche Sammlung von Erweckungsgeschichten hat bekanntlich Moser selbst veranstaltet in seinem „Entwurf einer historischen Bibliothek für Kinder Gottes (1745)" und der Schrift „Altes und Neues aus dem Reiche Gottes und der übrigen guten und bösen Geister" 19 Teile (1733—1736). Neben der charakteristischen Einengung des Begriffes auf die Erweckten und ihren Verkehr untereinander steht der andere nicht minder charakteristische Sprachgebrauch, in welchem das Reich Christi besonders auf die Werke der äußeren und inneren Mission bezogen wird. Dem „Segen im Reich Christi von der Universität Halle" steht zur Seite die Gründung des Waisenhauses zu Halle, welches „eine Mutter vieler dem Reiche Jesu gar beförderlicher Anstalten" wurde. Es ist aber sehr zu beachten, daß hier meist der Ausdruck Reich Christi gebraucht wird. Dagegen fehlt die unserem Jahrhundert geläufige Ausdrucksweise, wonach die Beteiligung an jenen Werken der Liebe in besonders accentuiertem Sinne als „Arbeit im Reiche Gottes" bezeichnet wird. Dieser Wandel des Sprachgebrauchs ist eine Rückwirkung der inzwischen unter dem Einfluß der Aufklärung herangewachsenen modernen Reichgottesidee. Je allgemeiner dieser ethisch-religiöse Begriff geformt ist, um so anspruchsvoller klingt jene modern-pietistische Verengerung. Fast blasphemisch, jedenfalls ein

feineres Gefühl verletzend wird sie, wenn man von „Freunden des Reiches Gottes“ redet, als ob dieses die Sache einiger Amateurs und nicht vielmehr die heilige Angelegenheit jedes Christen wäre. Es ist ein Zeichen von gesundem biblischen und kirchlichen Takt, daß der bekannte Pfarrer Lepsius für seine, der Mission dienende Zeitschrift den Titel „das Reich Christi“ gewählt hat. Gewiß verrät er dadurch seinen Zusammenhang mit dem Pietismus, aber er vermeidet den bösen Schein, als ob es außerhalb dieser Bestrebungen „Reich Gottes“ nicht gäbe.

11. Eine andere, im Pietismus häufige Umdeutung des Begriffs ist die mystische im Anschluß an das Wort Luk. 17, 21: ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν. Die Deutung des ἐντὸς ὑμῶν „in euch, in euren Herzen“*) ist sehr alt. Wir finden sie z. B. schon bei Origenes**)

*) Daß diese Deutung falsch ist, habe ich in meiner Schrift S. 85 f. ausgeführt. Leider habe ich übersehen, daß jüngst Jülicher in seinen „Gleichnisreden Jesu“ (II, 136) eine vortreffliche Erklärung des immerhin dunklen Wortes gegeben hat. Er verzichtet darauf, das ἐστίν als ernstliches Präsens zu nehmen und faßt es, dem ἐρχῶσιν entsprechend, als Wiedergabe eines aram. Futurums oder als rhetorisches Präsens, durch welches etwas Zukünftiges vergegenwärtigt wird. „Das Himmelreich kommt nicht μετὰ παρατηρήσεως, nicht so, daß man über ‚hier oder dort‘ debattieren kann; auf einmal steht es inmitten von ὑμῖς!“ Ich benutze diese Gelegenheit, Jülichers Deutung nachdrücklich zur Erwägung zu empfehlen. Mit ihr wäre auch an dieser Stelle der βασιλεία τοῦ θεοῦ der eschatologische Sinn gewährleistet.

**) Hom. in Lucam 36 (Lommatzsch V, °225). Non omnibus Salvator dicit: „regnum Dei intra vos est“, siquidem in peccatoribus regnum peccati est et absque ulla ambiguitate aut r. peccati aut r. Dei in corde nostro imperat. Unde ... contemplemur attentius et tunc videbimus, utrum Dei imperium regnet in nobis, an imperium delictorum ... Si quis nostrum desiderat regnum Dei, regnatur ab eo. Si quis avaritiae ardore cruciatur, regnatur ab avaritia. Porro qui injustitiam reginam habet, regnatur ab ea ... Quae omnia cognoscentes et quam multa sint genera regnorum, surgamus precemurque Deum, ut auferat a nobis regnum

und Theophylakt*). Aber hier ist von einer mystischen Deutung noch keine Spur vorhanden. Entweder wird, wie bei Theophylakt, das Zugegensein Christi selber als das Vorhandensein des Reiches Gottes gedacht, oder dies wird daran erkannt, daß der Wille Gottes geschieht. Es wird also, wie bei Origenes, das regnum Dei in das regnari a Deo umgesetzt. So hat es auch Luther einmal gedeutet: „Wollt ihr das Reich Gottes wissen, so dürft ihr nicht weit suchen, noch über Land laufen; es ist nahe bei dir, so du willst, ja es ist nicht allein bei dir, sondern in dir; denn Zucht, Demut, Wahrheit, Keuschheit und alle Tugenden (das ist das wahre Reich Gottes) mag niemand über Land und Meer holen; sondern es muß im Herzen aufgehen.“ Diese praktisch-sittliche Anwendung paßt ganz zu den oben angeführten Anschauungen Luthers (S. 38). Der mystischen Deutung dagegen hat er durch seine Übersetzung: „das Reich Gottes ist inwendig in euch“ starken Vorschub geleistet.

Daß diese Anwendung in der mittelalterlichen Mystik häufig gewesen ist, wird man ohne weiteres annehmen dürfen, aber ebenso wahrscheinlich ist, daß man eben nur durch die entsprechenden Bibeltexte auf die Kombination der Reichgottesidee mit den Idealen der Mystik gebracht wurde. An

inimici et possimus sub regno esse Dei omnipotentis, i. e. sub regno sapientiae, pacis, justitiae, veritatis ...

*) Non enim habet praefinitum tempus, sed semper volenti adest regnum. Omnino enim regnum quidem Dei est angelorum more vivere. Tunc enim vere dicitur regnare Deus, quando nihil mundanum in animabus nostris versatur, sed omnino aliter vivitur quam mundus solet. Zu den Juden sagt Jesus: Nunc enim, cum sim medius inter vos, potestis omnino regnum Dei capere, si creditis in me et vultis juxta mandata mea vivere. Seinen Jüngern sagt er: Venient dies etc., hoc est: et vobis regnum Dei adest, quatenus sum vobiscum. Adest autem illud vobis, non solum quod credidistis et secuti estis me, sed quia nunc in magna securitate vivitis absque sollicitudine, me curam vestri gerente.

sich liegt diese Betrachtung nicht nahe. Sehr interessant aber ist, wie der Ausdruck: „das Reich Christi ist in euch“ immer von neuem umgedeutet wird, wenn er erläutert werden soll. In Taulers Predigten*) wird einmal Matth. 6, 33 als Text genommen und folgendermaßen umschrieben: „Suchet vor allen Dingen das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, daß dasselbe wahrlich in euch gefunden und entdeckt werde, in dem Grunde nämlich der Seele, daß dasselbe in euch nicht verderbe noch unfruchtbar bleibe.“ „Suchet das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, d. i. suchet allein Gott, der da das wahre Reich ist.“ „Gott selbst ist das Reich, und in demselben Reich regieren alle vernünftigen Kreaturen; darum ist, was wir bitten, Gott selbst mit allem seinem Reichtum. In demselbigen Reich wird Gott unser Vater, und beweiset er die väterliche Treue und die väterliche Kraft.“ „O wie giebt sich in diesem Reiche der Mensch so oft auf, seinen Willen in Gottes Willen, nimmt ihn aber auch schnell wieder auf und entfällt dem.“ „Wenn der Mensch also stehet, daß er nichts anderes meinet noch begehrt noch will, denn eben dieses, so wird er selbst Gottes Reich, und Gott regiert in ihm. Da sitzt denn der ewige König herrlich auf seinem Thron, und gebeut und regiert in dem Menschen.“ „Dieß Reich ist eigentlich im Allerinnersten des Gemütes.“ Hier wird in immer neuen Wendungen der Gedanke des inwendigen Reiches Gottes ganz auf die Einwohnung Gottes, die innerliche Herrschaft des göttlichen Willens, das Aufgehen des Menschen in Gott zurückgeführt.

Bekanntlich hat Johann Arndt in dem 3. Buche seines „Wahren Christentums“ (1605. 1610) sich Tauler zum Vorbilde genommen. „Hie in diesem dritten Buch wird weiter ausgeführt, nämlich wie der verborgene Schatz und Perle im Acker des Herzens zu suchen, durch Einkehren in sich selbst, ja in Gott.“ „Aus diesem Schatz des Geistes

*) Ausgabe von Hamberger 1872.

und des Reichs Gottes, so im gläubigen Herzen verborgen liegt, ist alle Weisheit entsprungen.“ „Je mehr man von der Welt ausgehet in sich selbst, je mehr gehet man zu Gott in seinen ewigen Ursprung; und je mehr dasselbe ein wahrer Christ kennt, je mehr sich das Reich Gottes und der verborgene Schatz in ihm eräuget.“ „Also mußt du den Schatz in dir haben, nicht außer dir. Sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch; d. i. Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geist.“ „Du mußt diesen Schatz in dir haben, du mußt mit Christo durch den Glauben vereinigt sein.“ „Im Glauben ist Christus und das ganze Reich Gottes und alle Seligkeit“. Ganz taulerisch ist die Stelle: Gott wird gesucht, „wenn der Mensch eingehet in den Grund seines Herzens und daselbst wahrnimmt das Reich Gottes, welches in uns ist; denn so das Reich Gottes in uns ist, so ist Gott selbst in uns mit aller seiner Güte. Daselbst ist Gott der Seelen näher und inwendiger, denn die Seele ihr selbst ist“. Durch die ungeheuere Verbreitung des „Wahren Christentums“ ist diese mystische Anwendung und Umdeutung der Reichgottesidee zu einer stehenden Formel in der Sprache inniger, mystisch gefärbter Frömmigkeit geworden. Aber auch über die pietistisch-mystischen Kreise hat sie sich verbreitet. In allen Richtungen der Theologie, bei Rationalisten wie Orthodoxen, namentlich aber bei aufgeklärten, reformatorisch gestimmten Laien, begegnet das Wort immer wieder. In seinem feierlich-geheimnisvollen Klange übt es eine starke Wirkung auf Viele aus. In ihm hat schon mancher das eigentliche Geheimnis der Religion für sich und andere „entdeckt“. Sehr häufig wird es einfach als Parole für ein ernstes, innerliches Christentum des Herzens und der That verwandt (Tolstoi), wobei dann der Name „Reich Gottes“ in völliger Unbestimmtheit und Verwaschenheit erscheint.

12. Noch eine dritte Gedankenreihe müssen wir verfolgen, die auf den Pietismus zurückgeführt zu werden pflegt, nämlich die biblicistische Methode, nach welcher die

gesamte Bibel als eine Geschichte des Reiches Gottes betrachtet, das Reich Gottes also nicht erst von der Stiftung Christi abgeleitet, sondern auch schon unter dem Alten Bunde gefunden wird. Es fragt sich jedoch, ob dieser Sprachgebrauch, ob der Begriff der Reichsgeschichte sich schon im älteren Pietismus findet. Gewiß ist die Sache im wesentlichen vorhanden und geht auf die Methode der Schriftforschung bei den Föderaltheologen zurück. Schon bei Caspar Olevianus*) findet Diestel**) den Gedanken, daß der Bund Gottes mit den Menschen auf das regnum Christi abziele, Coccejus hat die Methode vorbildlich geübt. Aber gerade bei ihm vermißten wir jene Stichworte der Reichsgeschichte. Auch F. A. Lampe***) braucht den Titel Reich Gottes nicht. Er unterscheidet die drei verschiedenen Haushaltungen des Gnadenbundes: unter der Verheißung, unter dem Gesetz, unter dem Evangelium.

Als Typus für die sogenannte „reichsgeschichtliche" Betrachtungsweise gilt Bengel†). Besonders pflegt hier das bekannte Wort citiert zu werden: „Man hat die biblischen Bücher nicht als bloße Spruch- und Exempelbüchlein anzusehen, nicht als vereinzelte Überbleibsel des Altertums, daraus nichts Ganzes herauszubringen, sondern als eine unvergleichliche Nachricht von der göttlichen Ökonomie bei dem menschlichen Geschlechte vom Anfang bis zum Ende aller Dinge durch alle Weltzeiten hindurch, als ein schönes und herrlich zusammenhängendes System. Denn obgleich jedes biblische Buch ein Ganzes für sich ist und jeder Schriftsteller seine eigene Manier hat, so weht doch Ein Geist durch alle, Eine Idee durchdringt alle." Hier begegnet zwar der Begriff der göttlichen Haushaltung, der für Bengel sehr wichtig ist, es fehlt aber der Ausdruck und Begriff „Reich Gottes". Ebenso an einer anderen bedeutsamen Stelle: „Ein doppeltes Denkmal giebt uns die heilige Schrift: einmal die Erkenntnis von Gott, dem Schöpfer, Erlöser, Tröster, von den Engeln, von Menschen, von der Sünde, von der Gnade u. s. w. Und diese Erkenntnis ist die notwendigste. Dann aber auch die Art und Weise der göttlichen Haushaltung in Erziehung des Menschengeschlechts, in den gegebenen, erfüllten oder zu erfüllenden Verheißungen von Christo, in der Regierung des Volkes von den ersten Zeiten bis zu den letzten." Auch hier wird der Begriff der Ökonomie bevorzugt. Daneben taucht der für uns so interessante Begriff der Erziehung des Menschengeschlechts auf. Aber insbesondere bei der vorchristlichen Zeit wird zwar von „Regierung des Volkes", jedoch nicht vom „Reich Gottes" gesprochen. So beginne ich zu zweifeln, ob die Angabe v. d. Goltz' (S. 473): „Ein in Gott gegründetes, die sichtbare und die unsichtbare Welt und viele Ewigkeiten umfassendes Reich Gottes ist das innere Band aller Werke, Thaten und Offenbarungen Gottes" — wirklich der Anschauung Bengels genau entspricht. Sollte hier nicht vielmehr der Referent vom Standpunkt einer späteren Theologie (S. 57 Anm.) die Lehren Bengels beleuchtet haben? In diesem Zweifel bestärken mich meine Eindrücke aus der Lektüre der „Erklärten Offenbarung Johannis" (1740). Hier wird der Begriff des Reiches Gottes doch ganz überwiegend auf den christlichen Teil der göttlichen Ökonomie bezogen und hat eine stark eschatologische Färbung. „In der That hält dies Buch in sich die allerwichtigsten . . . Geheimnisse und speciellsten Umstände des Reiches Gottes und der Widerwärtigkeiten, durch welche es sich durchschlagen muß." „So weit das Reich Gottes, beides mit seinen Quellen und mit seinen Ausflüssen reichet, so weit gehet dies Buch in seinem unvergleichlich reichen Inhalt und in seiner unvergleichlich nervosen Kürze". Am klarsten wird der Begriff

*) Der Gnadenbund Gottes 1560.
**) Jahrbücher für deutsche Theologie 1865.
***) Geheimnis des Gnadenbundes 1712.
†) Vgl. v. d. Goltz, Die theologische Bedeutung J. A. Bengels und seiner Schule. Jahrbücher für deutsche Theologie 1861.

des Reiches Gottes in der Erklärung von Apok. 11, 15 bestimmt: „Alles, und folglich auch das Königreich der Welt, ist Gottes, zu allen Zeiten. Aber in den un- und sichtbaren Dingen hat sich der Satan und die Welt mit ihren Königen und Herren wider den Herrn und seinen Gesalbten gesträubet. Einer solchen unbefugten Rebellion machet denn Gott ein Ende, und er behauptet sein Recht.“ „Die lange genug in feindlichen Händen gewesene Provinz wird endlich wieder gewonnen, sie fället dem Herrn und seinem Gesalbten heim. Die Welt gehört zu Abrahams Erbschaft Röm. 4, 3 und gehöret den Heiligen 1. Kor. 3, 22; 6, 2, so gehöret sie auch unter das Reich Gottes. In dem alten Testament war eine Theokratie, da der große Gott selbst der König seines Volkes Israel war, von Mose bis auf Samuel; und eine solche Theokratie wird es auch noch in dem neuen Testament geben.“ Man sieht hier deutlich, wie sein Begriff vom Reich Gottes doch schließlich ganz eschatologisch und antithetisch bestimmt ist. Die Anlehnung an den Begriff der Theokratie ist ziemlich äußerlich. Vor allem aber fehlt die Anwendung des Begriffs Reich Gottes auf den ganzen Umfang der alttestamentlichen Heilsgeschichte von Adam, Abraham an bis auf das Neue Testament. Es scheint, daß diese umfassende, systematische Verwendung des Begriffs dem bibelkundigen Manne noch fern lag.

Ob und inwieweit bei den Schülern Bengels und bei Oetinger die Stichworte der „Reichsgeschichte“, insbesondere der Begriff des Reiches Gottes unter dem Alten Bunde sich findet, kann ich nicht sagen, da mir die einschlägige Litteratur nicht zugänglich gewesen ist*).

Wenn der Anhänger Oetingers Hasenkamp im Briefwechsel (1771—77) mit Lavater diesem schreibt, er vermisse an ihm die notwendigen Reichsbegriffe, so ist das nicht zu beziehen auf die biblicistische Methode der Reichs-

*) Vgl. Ritschl, Pietismus, II, 85 ff. 120 ff. 151 ff.

geschichte im Alten und Neuen Bunde, sondern auf apokalyptische Lehren von der noch andauernden Macht des Teufels, von Stufen der Seligkeit und dergleichen. Von Swedenborg urteilt Hasenkamp: „Er hatte keine apokalyptischen Reichsbegriffe, Satans Weltbehauptung kannte er nicht schriftmäßig, daher konnte er auch das Reich Christi, welches dem Reiche der Finsternis entgegensteht .. nicht recht kennen. Das neue Jerusalem .... ja die ganze Offenbarung deutet er bloß mystisch.“ „Von der Verführung böser Geister wußte er zwar viel; aber die große Macht und die ordentliche Reichsverfassung des Teufels .. kannte Swedenborg nicht“ (S. 123). Hier ist ganz klar, daß der Ausdruck sich auf das gegenwärtige und zukünftige Reich Christi, nicht aber auf seine alttestamentliche Vorgeschichte bezieht. Hasenkamps Meinung in diesem Punkt wird vielmehr klar durch eine andere Ausführung: „Die Psalmen und das gesamte Alte Testament, die Mosaischen und Davidschen Einrichtungen des Gottesdienstes werden uns viel wichtiger, wenn wir sie, wie sie wahrhaftig sind, mit allen dort beschriebenen Ämtern als Vorstellungen der himmlischen Reichsverfassung und Festhaltung betrachten .. Die Anstalten“ auf Erden sind, nach Maßgabe des Briefes an die Hebräer und Galater, ein schwaches Bild von den Anstalten im Himmel, die Offenbarung Jesu Christi bestätigt es deutlich, Kap. 4. 5. 7. 8“ (S. 58). Hier tritt die Methode der Typik deutlich hervor, nur insofern abgewandelt, als im Stile des biblischen Realismus, nach Anleitung des Hebräerbriefes, die irdischen Dinge als Abbilder der im Himmel realiter vorhandenen erscheinen. Durchaus nicht ganz dasselbe besagt Lavaters Antwort: „Ich bin auch vorläufig der Meinung, daß die jüdische Religionsökonomie ein Nachbild des himmlischen Staates sei; das Reich Davids ein überschaubares, ein Reich der Gottheit en miniature, die Theokratie Gottes im kleinen“ (S. 84). Hier haben wir im zweiten Satze wirklich den Sprachgebrauch, der von einem Reich Gottes im Alten Bunde redet.

Hier wirken aber weniger Bengel und Oetinger nach, als Lavaters Freund Joh. Jak. Heß, dessen Lehre wir noch kennen lernen werden, und etwa der Leipziger Chr. A. Crusius, dessen Bedeutung für die Geschichte der Theologie Fr. Delitzsch dargestellt hat*). Bei ihm ist nach Delitzschs Bericht der Gedanke ganz präcis ausgesprochen, daß das Reich Gottes schon im Alten Testament vorhanden war. „In dem Reiche Davids, sagt er (Hypomnem. III p. 34), haben wir nicht allein einen Typus des Gottes- und Himmelreichs, sondern auch den Anfang selbst; denn David ist der Vater Christi und in Christo hat das Davidische Haus ein ewiges Reich, ... (quemadmodum est in embryone verum initium vitae hominis. Hypomnem. II p. 251)." Die Einheit und der Zusammenhang des gesamten, in der Bibel geschilderten Heilsplanes wird von Crusius auch durch Anlehnung an Eph. 1, 10; Kol. 1, 16 erwiesen: „Der Zweck des ganzen göttlichen Werkes war der Sohn Gottes, . . das Bestimmte aber, was Gott vorhatte, und wie und auf was Weise das ganz All ein Reich des von Gott als König einzusetzenden Sohnes Gottes werden sollte, ist nicht auf einmal, sondern stufenweise kundgethan worden." (Plan des Reiches Gottes S. 77).

Diese Gedanken sind bei einer großen Reihe von Theologen fruchtbar geworden**); ich nenne nur Baumgarten-Crusius (Grundzüge der bibl. Theologie 1828), Menken (Versuch einer Anleitung zum eigenen Unterricht in den

*) Fr. Delitzsch, Die biblisch-prophetische Theologie, ihre Fortbildung durch Chr. A. Crusius und ihre neueste Entwickelung seit der Christologie Hengstenbergs. Leipzig 1845. Seine hier in Betracht kommenden Hauptwerke sind Hypomnemata ad Theologiam perfectam, 3 Bände, 1764, 1771, 1778. Der 1. Teil deutsch u. d. Titel: Beitrag zum richtigen Verständnis der h. Schrift 1772 (mir nicht zugänglich), und: Kurze Vorstellung von dem eigentlichen schriftmäßigen Plan des Reiches Gottes 1768. 2. Aufl. 1773.

**) Vgl. Delitzsch S. 145 ff.

Wahrheiten der heiligen Schrift" 1. Aufl. 1805), Hengstenberg (Christologie des Alten Testaments), Hofmann (Weissagung und Erfüllung 1841. 44). Über Hofmann insbesondere urteilt Delitzsch: „Die von Crusius oft ausgesprochene Idee, daß man bei der ganzen heiligen Schrift einen geschichtlichen Plan zu Grunde legen und dieselbe als eine nach und nach geschehene Entwickelung der göttlichen Anstalten dergestalt betrachten müsse, daß immer ein Teil vermöge dieses Plans an den andern sich anschließt, alle zusammengenommen aber erst ein Ganzes ausmachen — diese Idee, zu deren Ausführung der Abt Jerusalem und der Antistes Heß nicht Glauben und Tiefblick genug besaßen, ist zuerst in dem Hofmannschen Werke zu einer wahrhaft großartigen Verwirklichung gekommen" (S. 171). Aber diese Betrachtungsweise ist keineswegs nur auf den Pietismus und die verjüngte Orthodoxie, auch nicht auf die Württembergische*) und die Erlanger Schule**) beschränkt geblieben.

*) Eine eigentümliche Ausprägung der Reichgottesidee, die doch in der Richtung der Bengel-Oetinger-Hahnschen Anschauungen liegt, hat J. T. Beck vertreten. Ich schöpfe meine Kenntnis aus dem Artikel der R. E. *II, 500—506, von R. Kübel. Er bestimmt den Begriff des Himmelreiches folgendermaßen: „Die βασιλεία τῶν οὐρανῶν ist so wenig nur ein idealer Zustand der Christen oder ein kirchlicher Organismus oder ein sonstiges geschichtliches Produkt, daß sie vielmehr schon, ehe es Christen, christliche Geschichte und Kirche giebt, ja schon von Grundlage der Welt an als selbständiges Reich besteht, als ein organisiertes Lebenssystem, das auch lokal bestimmt wird als ἐν τοῖς οὐρανοῖς und das gerade erst mit dem Ende dieser Welt in die Erscheinung tritt. Es ist die überweltliche und übermenschliche Geistes- und Lebensökonomie, eben jenes himmlische Realitätensystem, das durch Christum, sein Haupt, nahe gebracht oder geoffenbart, d. h. realiter erschlossen, aufgethan wird, so daß Menschen in es eingehen können" (Glaubenslehre 1862, S. 135).

**) Die neueste Blüte an diesem Zweige der Theologie ist: „Das Reich Gottes nach altem und neuem Testament oder Weissagung und Erfüllung. Eine biblisch-theologische Untersuchung zum Erweise dessen, daß Jesus von Nazareth der von den israelitischen Propheten geweissagte Messias Israels und das von ihm

Sie findet sich, um nur einige charakteristische Beispiele zu nennen, auch bei H. Ewald, Lehre der Bibel von Gott IV, S. 207 und bei H. Schultz, alttestamentliche Theologie [5], S. 41.

13. Jetzt erst nennen wir den Mann, der zum ersten Male die Idee des Reiches Gottes zum Gegenstande einer zusammenhängenden Darstellung gemacht hat, und dessen Namen wir schon mehrfach erwähnt haben, den Züricher Antistes Joh. Jak. Heß*). Es erscheint mir nämlich unrichtig, diesen Freund Lavaters, der auch unzweifelhaft Einflüsse des Bengelschen Kreises erfahren hat, im Zusammenhang mit der Aufklärung zu behandeln, wie es R. Wegener gethan hat. Er selbst protestiert dagegen. In der Vorrede vertritt er mit Nachdruck das Recht der historischen Offenbarung neben der Offenbarung durch die Natur. Noch deutlicher tritt seine Stellung hervor in der Vorrede zur zweiten Auflage (1781), wo er gegen einen Recensenten in der Allgemeinen deutschen Bibliothek (25. Band, Nicolai?) sein Verfahren verteidigt. Dieser hatte ihm vorgeworfen, er habe zwar den jedesmaligen Stand der Glaubenserkenntnis der Menschen genau bestimmt, „aber das Maß und die Grenzen der davon abhängenden moralischen Ausbildung habe er beinahe ganz aus den Augen gelassen. Sie ist doch aber ebenso stufenweise erfolgt, eben so durch Gottes Anstalten entwickelt worden;

gepredigte Reich die verheißene Königsherrschaft Jahves ist." Von einem Theologen. Jurjew (Dorpat) 1897. — Nicht unterlassen will ich, zu erwähnen, daß von einer deutschen theologischen Prüfungskommission von Zeit zu Zeit folgende Themata für Kandidatenarbeiten gestellt worden sein sollen: „Die Bedeutung Abrahams für das Reich Gottes", „Die Bedeutung Davids für das Reich Gottes" u. s. w.

*) Man lese über ihn und seine Geschichte Jesu Hase in seiner Geschichte Jesu, ferner R. E.[3], VII, 793 ff. Seine Schrift „Von dem Reiche Gottes. Ein Versuch über den Plan der göttlichen Anstalten und Offenbarungen" erschien zum ersten Mal 1774, in 2. Aufl. 1781.

auf ihren Grad waren Gottes Anstalten auch passend; auf sie nahmen sie Rücksicht, und nehmen immer die vornehmste Rücksicht: Denn Menschen zu einem Ziele der Glückseligkeit zu bringen, ist ohne moralische Ausbildung nicht möglich." Auch die Entwickelung der allgemeinen Geistescultur habe er zu wenig verfolgt. „Je weniger Kenntnisse und Übungen des Verstandes unter den Menschen im Gange sind, desto roher, fühlloser und unaufgeweckter ist auch seine moralische Gesinnung; je geübter und gebauter hingegen ihr Verstand ist, desto feiner, reizbarer und lebendiger wird auch ihre gesamte Sittlichkeit." In diesen Einwendungen kommt der Geist der Aufklärung fast klassisch zum Ausdruck. Heß antwortet nun hierauf: „Es giebt ohne Zweifel eine Erziehungs-Anstalt Gottes, welche sich über das Universum der vernünftigen Wesen erstreckt und ihre Ausbildung oder Vervollkommnung zum Zwecke hat." „Allein diese göttliche Erziehungsweise (in so allgemeinem für die ganze vernünftige Schöpfung geltenden Sinn) konnte nicht mein Augenmerk sein." „Was ich nämlich in der Aufschrift Reich Gottes nenne, nehm' ich nicht in einem so allgemeinen Sinn, wie der Philosoph es nimmt, der sich nicht eben eine wirkliche Geschichte, eine Reihe von Thatsachen dabei denkt, sondern ich nehm' es in historischem Sinne; und ich verstehe es von derjenigen wirklichen Leitung der menschlichen Angelegenheiten, welche aus dieser Geschichte erkennbar ist." Mit Bewußtsein unterscheidet also Heß hier sein Unternehmen von einem philosophischen Beweis für eine „allgemeine göttliche Erziehungsart". Er geht von der gegebenen bezeugten biblischen Thatsachenreihe aus und will beweisen, daß in ihr jene göttliche Leitung erkennbar sei. Höchstens als ein Musterbeispiel für jene allgemeine göttliche Erziehungsart, die der Philosoph behauptet, will er diesen Ausschnitt aus der Geschichte gelten lassen. Er findet in den biblischen Büchern eine „historische Theodicee, die ihm die göttliche Regierung über das mensch-

liche Geschlecht, davon der Philosoph die schöne Theorie giebt, in der Wirklichkeit zeigt." So nimmt er seinen Standort unter den Biblicisten und überläßt die allgemeinere Theorie dem Philosophen. Wenn R. Wegener ihn dennoch von jenen abgesondert und im Gefolge der Aufklärung behandelt hat, so wird ihn hierzu nicht nur die bei Heß vorherrschende Ausdrucksweise veranlaßt haben, die allerdings mehr an die Aufklärer als an die Pietisten gemahnt, sondern vor allem die teleologische Gesamtauffassung, die ihm immer ein bedenkliches Zeichen des Rationalismus ist. Als Übergangsglied vom Pietismus zum Rationalismus hat er einen passenden Platz.

Die in den Büchern der Bibel erzählte Geschichte, die man nicht in ihren einzelnen Begebenheiten, sondern als ein Ganzes auffassen muß (vgl. Bengel), zeigt uns die Gottheit aufs Zweckmäßigste handeln und sich mit den Angelegenheiten des menschlichen Geschlechtes bewunderungswürdig beschäftigen; die ganze Geschichte ist eine höchst planmäßige Reihe von Führungen oder Anstalten zur Gründung, Anbahnung eines ewigen Reiches der Glückseligkeit für die Verehrer Gottes. Glückseligkeit, d. h. Gotteserkenntnis, Gottesverehrung, Menschenliebe, Seelenruhe, Leben nach dem Tode — das war die Hauptabsicht der göttlichen Führungen. Schon bei Adam sehen wir die Gottheit auf eine Art mit ihrem Menschen umgehen, die seinen Fähigkeiten mächtig nachhilft. Mit Noah nun wird die Geschichte, die anfänglich begann, als ob sie das ganze Menschengeschlecht umfassen sollte, so national, so eingeschränkt, als wenn sich Jehova nur noch einer gewissen Familie, einer gewissen Nation annehmen wollte. Wie aber, wenn aus dieser Familien- und Nationalgeschichte, die mit dem Beruf Abrahams anfängt, etwas heraus kommen sollte, das für das ganze menschliche Geschlecht wäre? Durch Abraham sollen alle Nationen der Erde beglückt werden. Durch Moses begründet Gott im Volke Israel eine religiöse und politische Erziehungsanstalt. Er übernimmt in einem

besonderen Sinne die Regierung dieser Nation; es kommt ein „Reich Gottes" zum Vorschein, insofern als in der Geschichte des Volkes die Theokratie durchgeführt war. Hier begegnet uns die Gleichsetzung der Begriffe Reich Gottes und Theokratie, die heute noch ihre Macht ausübt. Diese Theokratie nahm ihren ersten Anfang in der mosaischen Gesetzgebung. „Jehova hatte nun in besonderem Sinne die Regierung dieser Nation übernommen, von dem an, daß er sie der Gewalt der Egypter entrissen: Und zwar mit Einwilligung der Nation, die sich ausdrücklich erklärte, sie wollte ihm als ihrem Könige zugehören und sich seinen Befehlen unterwerfen" (I, 187). Auch hier also die Anschauung, daß zum Reiche Gottes = Theokratie nicht nur das Herrschen Gottes, sondern auch das Gehorchen des Menschen gehört. „Jehova beherrscht eine Nation — er hat ihr Gesetze gegeben, von deren Beobachtung ihr Glück abhängen soll — er hat aus ihr seine Diener und Beamte gewählt" (I, 214). Die Gottesherrschaft besteht aber auch in den Zeiten der Könige weiter fort: denn „auch die zu Samuels Zeiten wider seinen Rat eingeführte menschlich-königliche Regierung hat sich teils freiwillig der göttlichen untergeordnet (welches unter den besseren Königen der Fall war), teils sich unterordnen müssen, weil im Falle des Ungehorsams Strafen erfolgten . . . Diese augenscheinlichen Proben einer ihr Ansehen behauptenden Gottesherrschaft hielten denn beiden dem Stolz und der Macht und auch den Abgöttereien dieser Menschen-Könige ein Gegengewicht . . ." (I, 315). Sehr bemerkenswert ist hier die Anschauung von einer sich durch Strafen behauptenden oder durchsetzenden Gottesherrschaft. Es zeigt sich hier ein richtigeres Verständnis der biblischen Idee, in welcher die göttliche Aktivität der Weltbeherrschung und Weltunterwerfung völlig den Faktor der menschlichen Gehorsamsanerkennung überwiegt. Die Herrschaft Gottes besteht auch dann weiter, wenn sie von den Menschen nicht anerkannt wird. Dies hängt mit der richtigen Erkenntnis zusammen,

daß das in Israel errichtete Reich Gottes eine Antithese einschließt gegen die „dämonischen" Theokratieen. „Die Theokratie war nur in Israel: Das Satans- oder Dämonenreich (als die Vervollkommnung der Abgötterei) hatte sich weit über die Nationen ausgebreitet." „Eine so verdorbene Welt stand also wirklich in moralischem Sinne nicht unter der Regierung Jehovas; oder vielmehr sie ließ sich nicht von ihm regieren. Die gefürchtete Göttermenge übte hingegen ihre Herrschaft ohne Widerstand aus; es war etwas in der Welt, das der göttlichen Regierung, oder ihrem Einfluß auf der Menschen Wohlfahrt, im Wege lag, etwas, das gehoben, zerstört sein mußte, wenn diese Welt der Sünder wieder an Jehova kommen, d. h. wenn seine Gottheit anerkannt, und dadurch, daß man sich ihm, mit Ausschluß aller anderen Götter, unterwarf, eine Glückseligkeit zu Stande kommen sollte . . ." (II, 20 f.).

Freilich, wenn auch durch die ganze israelitische Zeit hindurch das Reich Gottes d. h. die göttliche Regierung des Volkes fortbestand und sich „durch Nationalbelohnungen und Strafen positiv äußerte" (I, 251), so war doch das wirkliche Reich Gottes, welches das Endziel der Führungen Gottes war, damals noch nicht vorhanden, es war nur ein Anfang der Sache selbst (I, 349 f.). Das Unvollkommene bestand in der beschränkten, nationalen Form der Gottesherrschaft. Das Reich Gottes ist noch ein Senfkorn, „es scheint noch ein Werk zu sein, welches bloß zum Vorteil einer einzigen Nation angelegt war; und zwar einer, die es nicht eben vorzüglich wert ist, daß die Gottheit sich so vorzüglich mit ihr abgebe" (I, 223). Aber „dies Ausschließende, dies Nationale in dieser Anstalt, stellt es nicht im kleinen eben das vor, was auch im großen wahr ist?" „Dies Reich Gottes ist klein und eingeschränkt, aber sollte es nicht auf die Idee eines höheren, besseren, ewigen Gottesreiches führen können?" (I, 214 f.). „In dem besonderen wird auch hier das Allgemeine liegen", d. h. diese Dinge bilden vor und verkündigen ein die ganze Menschheit umfassendes

Reich Gottes. „Der Stifter dieses großen Reiches Gottes" (I, 224) war Jesus. Wenn man aber erwartet, daß diese „Stiftung" veranschaulicht werde an der Sammlung des Jüngerkreises oder an der Ausbreitung der wahren Gerechtigkeit auf Erden, so wird man durch den exegetischen Takt unseres Verfassers angenehm enttäuscht. „Aber wo ist denn bei alledem, fragte da der Israelite, das Reich unseres Messias"? (II, 370). In der Geschichte des irdischen Jesus wird es nicht zu suchen sein. „Des Messias Ankunft und Gegenwart war eigentlich noch nicht das verheißene Messias-Reich selbst; sondern nur erst eine Darstellung und göttliche Beglaubigung der zur Regierung bestimmten Person; nur daß, um so vieler Proben willen, welche sie damals schon von ihrer Vollmacht gab (Heß denkt hier besonders an die Dämonenaustreibungen, II, 148 f.), gesagt werden konnte: Es ist vorhanden, dies göttliche Reich — nämlich in der Person dessen, der durch Leiden zu dieser Herrlichkeit gelangen sollte. Erst da dies geschehen war, fing sein Reich wirklich an." „Das Reich des Messias nahm eigentlich erst mit seinem Wiederaufleben und seiner Erhöhung den Anfang." Aber „auch seine Erhöhung zu Gott war noch nicht diejenige majestätische Darstellung oder Offenbarung dieser göttlich-königlichen Würde, wovon der Geist der Weissagung so viel redet"; sondern die von jenem Moment an beginnende Regierung des zur Rechten Gottes Sitzenden. Die Anfänge dieses Reichs werden in der apostolischen Zeit, sein Fortgang in der Geschichte der Kirche nach Maßgabe des Unkrautgleichnisses nachgewiesen; schließlich kommt dann das Reich des Messias in seiner Vollendung bei der Wiederkunft. — In dieser Darstellung von der Verwirklichung des Reiches Gottes durch Jesus läßt Heß sich von der urchristlichen Anschauung leiten, die in ApG. 2, 36 ihre klassische Formulierung gefunden hat. Mit diesem Anschluß an die biblische Überlieferung bethätigt er seinen Zusammenhang mit der reformatorisch-pietistischen Anschauung vom Reiche Christi. Dagegen fehlt hier noch

der Gedanke, daß in dem von Jesus gesammelten Jüngerkreise und seiner neuen Sittlichkeit das Reich Gottes verwirklicht sei. Diesen finden wir um so deutlicher in dem für unsere Frage wichtigen, später zu behandelnden, Buche des trefflichen Reinhard.

IV.

14. Daß die Aufklärung in der Geschichte unseres Begriffes Epoche macht, ist von R. Wegener zwar nicht eigentlich erwiesen, aber mit Recht behauptet worden. Wenn die wesentlichen Gedanken der christlichen Religion auf allgemeine Vernunftwahrheiten zurückgeführt wurden, so lag es nahe, auch die Idee des Reiches Gottes ihrer besonderen geschichtlichen Gestalt zu entkleiden und zu einer rationalen Idee umzuformen. Die teleologische Richtung der Aufklärung konnte sich darin bethätigen, den Gedanken der göttlichen Vorsehung und Weltleitung mit dem eines Reiches Gottes in Verbindung zu setzen. Schließlich mußte die ungemeine Betonung des Moralischen im Rationalismus dazu führen, an der Idee das ethische Moment auf Kosten des religiösen in den Vordergrund zu drängen. Daneben freilich hat die Aufklärungstheologie auch eine ganz entgegengesetzte Betrachtungsweise in Kurs gesetzt. Während die reformatorische und orthodoxe Theologie das Reich des erhöhten Christus in den Vordergrund stellt, während der Pietismus das Bestreben zeigt, in der ganzen Bibel die Geschichte des Reiches Gottes nachzuweisen, tritt im Rationalismus Person und Werk des geschichtlichen Jesus wieder mehr in die Mitte der Betrachtung; darum wird der Gedanke der Reichsgründung durch seine Verkündigung hier stark betont.

Schon bei Coccejus sahen wir, daß im Verfolg der Lehre vom foedus operum oder naturae die Wendung auf-

trat, daß das regnum dei eigentlich von der Schöpfung an im Geiste des nach Gottes Ebenbild geschaffenen Menschen wurzele. Diese Umbiegung war unvermeidlich in dem Maße, als der Unterbau von natürlicher Theologie, auf dem die alte Dogmatik ruht, zur Hauptsache gemacht wurde. In recht interessanter Weise geschieht dies schon bei Th. Hobbes im „Leviathan“ (1651. Deutsche Übersetzung Halle 1794). Die Gedanken, die hier auftreten, erinnern sehr an die des Coccejus, so daß man fast daran denken möchte, er sei hierin von Hobbes abhängig.

„Die Menschen stehen unter Gott, sie mögen wollen oder nicht; und wer die Macht und Vorsehung Gottes nicht erkennen will, der macht sich nicht von der Herrschaft Gottes, sondern von seiner eigenen Ruhe los.“ Gott übt seine Herrschaft auch über Tiere und leblose Wesen aus, aber hier kann man nur uneigentlich von einem „Reich“ reden. Zu den Unterthanen im Reiche Gottes können vernunftlose Wesen nicht gerechnet werden. „Nur die also, welche glauben, daß ein Gott sei, der für die Menschen sorgt, und welche Gottes Gebote anerkennen, sind Bürger des Reichs Gottes.“ Da nun die Gesetze Gottes bald durch bloße Vernunft, bald durch Offenbarung mitgeteilt werden, so kann man ein natürliches Reich Gottes und ein prophetisches unterscheiden. Ein natürliches, insofern Gott diejenigen, welche seine Vorsehung anerkennen, durch das Urteil der gesunden Vernunft leitet. Ein prophetisches, insofern er sein besonderes Volk, welches anfangs die Israeliten waren und nachmals die Christen geworden sind, nicht bloß durch die Urteile der gesunden Vernunft, sondern auch durch bestimmte und von seinen Propheten bekannt gemachte Gesetze regieret (S. 319 f.). In den Schriften der Gottesgelehrten unterscheidet Hobbes einen doppelten Sprachgebrauch. Sie beziehen den Ausdruck Reich Gottes entweder auf das Reich der Herrlichkeit im Himmel oder auf das Reich der Gnaden im gegenwärtigen religiösen Erleben. In der Bibel dagegen bedeutet Reich

Gottes fast immer dasjenige Reich, welches mit Einwilligung des Israelitischen Volks, da dasselbe durch einen förmlichen Vertrag sich Gott zu seinem König erwählte, errichtet ist. Dies besondere Reich Gottes (im Gegensatz zu dem allgemeinen, natürlichen) finden wir schon bei Adam, dann bei Noah und seiner Familie, die mit ihren acht Personen „im eigentlichen Verstand ein Reich Gottes ausmachte", dann bei Abraham und schließlich bei Moses, unter dem der Vertrag mit der ausdrücklichen Benennung Reich (priesterliches Königreich) wieder erneuert wird. Also im Reich oder Staat Gottes hat diese Ordnung bis auf Samuel bestanden. In der Königszeit hat dann das Volk sich von der Oberherrschaft Gottes losgemacht. Die Propheten weissagten aber, daß dieses Reich dereinst wieder hergestellt werden sollte. Dieses Reich wird zwar zuweilen auf das gegenwärtige Gnadenreich in der Kirche gedeutet, aber gemeint ist vielmehr das zukünftige Himmelreich, welches Christus bei seiner Wiederkunft errichten wird und um dieses zukünftige Reich bitten wir, wenn wir sagen: „Dein Reich komme."

In diesen Ausführungen des Hobbes interessiert uns vor allem der Begriff eines „natürlichen Reiches Gottes". So wenig der englische Philosoph ihn ausgeführt hat, so zukunftsreich ist doch der Gedanke selber. In dem Maße, als die Geschichte der Offenbarung nur als ein Ausschnitt aus der Menschheitsgeschichte erkannt werden wird, als der Blick sich erweitern und auch in der Völkerwelt nicht nur den Logos spermaticos, sondern Spuren einer göttlichen Regierung und Erziehung entdecken wird, in dem Maße wird der Begriff des Reiches Gottes erweitert werden. Hobbes selbst freilich hat diesen Keim einer neuen Weltanschauung nicht entwickelt. Er hat vielmehr das prophetische Reich Gottes in der Offenbarungsgeschichte verfolgt und damit die Ausführungen Späterer, wie z. B. Joh. Jak. Heß', vorweggenommen. Bemerkenswert ist, daß er für die ganze israelitische Königszeit, sowie die ganze Zeit des

Christentums das Vorhandensein eines Reiches Gottes leugnet. Die wahre Theokratie ist seit den Zeiten Samuels verschwunden und ein Gegenstand der Hoffnung geworden.

Aber nicht Hobbes, sondern Leibniz hat der Aufklärungszeit den Anstoß zu einer neuen Betrachtung gegeben. In Betracht kommt hier Leibnizens Unterscheidung des Reiches der Natur und des Reiches der Gnade. Den Ausdruck „Reich der Gnade" übernimmt er aus dem kirchlichen Sprachgebrauch, deutet ihn aber völlig um, indem er ihn nicht auf die christliche Heilsanstalt bezieht, sondern ganz allgemein auf die Herrschaft Gottes im Reiche der Geister. Er versteht also das darunter, was Hobbes das „natürliche Reich Gottes" nannte.

„Die Geister sind fähig, in eine Gemeinschaft mit Gott zu treten, und Gott verhält sich zu ihnen nicht nur wie ein Erfinder zu seiner Maschine (so verhält er sich zu den anderen Geschöpfen), sondern auch wie ein Fürst zu seinen Unterthanen oder besser noch wie ein Vater zu seinen Kindern. Darum macht die Versammlung der Geister die Stadt Gottes (la cité de Dieu) aus, den möglichst vollkommenen Staat unter dem vollkommensten Monarchen. Diese Stadt Gottes, diese wahrhaft kosmopolitische Monarchie ist eine moralische Welt in der natürlichen, sie ist unter den Werken Gottes das erhabenste und göttlichste, und in ihr besteht wahrhaft der Ruhm Gottes; denn es gäbe überhaupt keinen Ruhm Gottes, wenn nicht seine Größe und Güte von den Geistern anerkannt und bewundert würde: erst in dieser Beziehung zur Stadt Gottes offenbart sich seine Güte, während sich seine Macht und Weisheit überall zeigen. Und so wie wir früher eine vollkommene Harmonie zwischen jenen beiden Naturreichen, dem der wirkenden Ursachen und dem der Endursachen festgestellt haben, so müssen wir hier noch eine andere Harmonie zwischen dem physischen Reiche der Natur und dem moralischen der Gnade hervorheben, nämlich zwischen Gott, als Bau-

meister des mechanischen Weltgebäudes, und Gott, als Monarchen der Geisterwelt“*).

15. Semler in seinem „Versuch einer freieren theologischen Lehrart“ (1777) setzt offenbar auch den Leibnizschen Sprachgebrauch vom Reiche der Natur und dem Reiche der Gnade voraus. Aber er weicht von der Meinung Leibnizens ab, indem er nach kirchlichem Sprachgebrauch den zweiten Ausdruck auf das „besondere Reich, oder die neue besondere geistliche Regierung über die sogenannte Kirche“, das Reich der Gnade, „die Gott die Menschen schon jetzt kennen und genießen läßt“, bezieht**). Dagegen das, was Leibniz unter dem Reiche der Gnade versteht, wird von Semler als die „moralische Haushaltung Gottes“ unter den Menschen bezeichnet. „Daß Gottes wirkliche thätige Vorsehung sich nicht weniger auf das moralische Wachstum und Besserung des menschlichen Geschlechts erstrecke, und zwar in einer weisen Mannigfaltigkeit der dazu dienlichen Mittel, als auf das sogenannte Reich der Natur und seine Ordnung, ist sowohl von Philosophen als allen christlichen Lehrern, schon in alten Zeiten, als ganz unleugbar immer wiederholet worden.“ Sehr bemerkenswert ist nun aber, wie Semler über den üblichen biblicistischen Beweis für diese These hinauszukommen trachtet, indem er mit dem Begriff des „menschlichen Geschlechts“ Ernst macht. „Unter dem Volke der Israeliten haben wir gleichsam eine besondere Geschichte dieser Aufsicht Gottes, zum moralischen Besten der Menschen; wenn wir nun gleich von anderen Völkern dergleichen besondere Erzählungen nicht haben, so ist doch deswegen die Sache selbst, der Gegenstand solcher Erzählungen, ebenso gewiß wirklich, nach Pauli Ver-

*) Nach Kuno Fischer, Geschichte der neuen Philosophie, Bd. 2, 683 f.

**) Dieselbe Rückbildung ins Kirchlich-Pietistische findet sich in dem pietistischen Roman Pontoppidans „Menoza“ 1759, 32. Brief, wo von den Bekehrten die Rede ist, die aus dem Reiche der Natur in das Reich der Gnade versetzt werden.

sicherung: Apostelgesch. 17.“ „Es scheinet auch nicht nötig zu sein, wenn man diese wirkliche Aufsicht Gottes auf moralische Wohlfahrt der Menschen behauptet, daß man beweise, Gott habe zu allen Zeiten für alle Menschen eine und dieselbe Art und Weise und gleiche Stufe zu einerlei moralischer Wohlfahrt und Seligkeit bestimmt; es ist vielmehr das Gegenteil gewiß.“ „Wir müssen gestehen, daß außer dieser Ordnung, welche Juden und Christen insbesondere . . . kennen . . ., Gott, der eine unendliche Güte und Weisheit stets anwendet, teils andere Mittel, teils verschiedene Stufen dieser Ordnung anwenden konnte, um unter so viel Völkern diese und jene Zeitgenossen moralisch besser und seliger zu machen.“ „Wir sollten bloß sagen, wir wissen es nicht historisch, nach Umständen; aber glauben und bejahen sollten wir es, wenn wir Gott als Liebe kennen.“ „So wichtig also auch für uns der Teil der moralischen Haushaltung Gottes ist, welcher das Entstehen und die Ausbreitung der christlichen Religion begreift: so wenig müssen wir diesen so großen Beweis der Vorsehung Gottes über unseren Teil des Erdbodens so übel gebrauchen, deswegen die anderen Völker und Menschen gleichsam aus dem Plan der Providenz auszuschließen.“ An diesen Ausführungen ist bemerkenswert, daß Semler wenigstens das Vorhandensein eines die Menschheit auch außerhalb der Bibel umfassenden Heilsplanes Gottes anerkennt. Er hat genug geschichtlichen Sinn, die Bibel nicht mehr als eine Geschichte „der Menschheit“ anzusehen. Ferner beachte man, wie er eine „moralische Haushaltung Gottes“ unter den Völkern postuliert — nicht eigentlich aus rationalen Gründen, sondern von dem Gedanken der Liebe Gottes aus, d. h. in Wahrheit, wenn er sich dieses Zusammenhanges auch wohl nicht bewußt sein wird, als eine Konsequenz der christlichen Religion. Und zwar erscheint diese moralische Haushaltung als ein Spezialfall der göttlichen Vorsehung. Daß Semler für diese Sache nicht den Namen Reich Gottes braucht, sondern in Anlehnung an

den föderalistischen Sprachgebrauch den der „Haushaltung", beweist aufs neue, wie fest jener Ausdruck nach biblischem Sprachgebrauch mit dem Gedanken des Reiches Christi über die Gemeinde oder des Reiches der Herrlichkeit verbunden ist.

16. Was Semler hier andeutet, aber mangels einer historischen Gewißheit nur als Glaubensüberzeugung zu behaupten wagt, das hat Herder schon im Jahre 1774 in primitiver Weise als begeisterter Prophet auszuführen unternommen in seiner Schrift: „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit"*). Er ist überzeugt, daß in der Geschichte des Menschengeschlechts im ganzen ein großer Plan Gottes vorhanden ist; die Erde ist ein Schauplatz für die leitenden Absichten der Gottheit. Freilich ist dieser Plan für ein einzelnes Geschöpf nicht übersehbar; nur Trümmer einzelner Scenen jener großen Epopoe Gottes durch alle Jahrtausende, Weltteile und Menschengeschlechter sind dem menschlichen Beschauer zugänglich; der Sinn des Ganzen, der Allanblick liegt außer dem Menschengeschlechte. Das Labyrinth, mit hundert Pforten verschlossen, mit hundert geöffnet, ist ein „Palast Gottes, zu seiner Allerfüllung, vielleicht zu seinem Lustanblicke, nicht zu deinem!" Trotzdem wagt es der Seher, einzelne Scenen zu verbinden, zu zeigen, wie sie sich aufeinander beziehen, auseinander erwachsen, sich ineinander verlieren, alle im einzelnen nur Momente, durch den Fortgang allein Mittel zu Zwecken. Der Sinn dieses Ganzen, der Plan dieses Fortstrebens ist nach Herder nicht Vervollkommnung, d. h. Fortgang zu mehrerer Tugend und Glückseligkeit einzelner Menschen, sondern Entwickelung. Gegenüber der oberflächlichen, optimistischen Anschauung der Aufklärungszeit, welche sich einbildet, in ihrer Vollkommenheit der Gipfel und das Ziel der ganzen Weltgeschichte zu sein, zeigt Herder, wie in der ganzen Geschichte zwar Fortgang und Entwickelung herrscht, aber doch so, daß jedes Zeitalter seine eigentümliche Vollkommenheit und Glückseligkeit hat. Wiederholt greift er hier auf die Analogie der Natur zurück, „das redende Vorbild Gottes in allen Werken". Wie der wachsende Baum, der emporstrebende Mensch durch verschiedene Lebensalter hindurchmuß und jedes den Mittelpunkt seiner Glückseligkeit in sich selber hat, so ist es auch im Menschengeschlechte. „Kein Ding im ganzen Reiche Gottes ist allein Mittel — alles Mittel und Zweck zugleich." Hier ist der Ausdruck Reich Gottes vielleicht auf das Reich der Natur mitbezogen, aber in erster Linie wird doch damit gemeint sein jene Herrschaft der Vorsehung im Menschengeschlechte, welche z. B. dem Zeitalter der Patriarchen die günstigen Lebensbedingungen bereitete, unter denen es blühen konnte, welche dann den Faden der Entwickelung weiter leitete vom Euphrat, Oxus und Ganges herab bis zum Nil und an die phönicischen Küsten. Die Vorsehung ließ die christliche Religion entstehen, gerade als sie notwendig war, sie erweckte Luthern und die Reformation. Noch einmal wird hier die Analogie der Natur angerufen. Es ist der Gang Gottes in der Natur, das Samenkorn, das in der Erde liegt, durch die Sonne zu wecken: „da bricht's auf, die Gefäße schwellen mit Gewalt auseinander, es durchbricht den Boden." So auch bei der Reformation. Das Samenkorn lag lange in der Erde: „die Menschen hatten's schon lange, besahen's, achteten's nicht — aber nun sollen dadurch Neigungen, Sitten, eine Welt von Gewohnheiten geändert, neugeschaffen werden — ist das ohne Revolution, ohne Leidenschaft und Bewegung möglich? Was Luther sagte, hatte man lange gewußt, aber nun sagte es Luther!" Das Licht wurde Sturm und Flamme. „Habe immer der Reformator auch Leidenschaften gehabt, die die Sache, die Wissenschaft selbst nicht forderte: die Einführung der Sache forderte sie, und eben daß er sie hatte, genug hatte, um jetzt durch ein Nichts zu kommen, wozu ganze Jahrhunderte durch Anstalten, Maschinerien und Grübeleien nicht hatten kommen können — eben das ist

*) Vgl. Haym, Herder I, 538—552.

Kreditiv seines Berufs!“ In diesen Anschauungen thut sich zum ersten Male eine wahrhaft universale religiöse Geschichtsbetrachtung kund. Der enge Rahmen der Bibel ist überschritten, die ganze Geschichte, alte und neue, Kultur- und Religionsgeschichte ist der Schauplatz der göttlichen Vorsehung und Leitung. Auch die intellektualistische Anschauung der Aufklärungszeit ist überwunden. Die Leitung des menschlichen Geschlechts erschöpft sich nicht in einem Unterricht, in der Mitteilung offenbarter Wahrheiten, sondern erweist sich mächtig in der schöpferischen Hervorbringung gewaltiger Ereignisse und Menschen.

Sehr merkwürdig, wie derselbe Herder nur ein Jahr später (1775) in einer rein theologischen, nach Haym's Urteil (I, 633) seiner orthodoxesten Schrift, den „Erläuterungen zum Neuen Testament“, den Gedanken vom Plane Gottes in der Geschichte des Menschengeschlechtes neu aufnimmt. Wenn er in der früheren Schrift zwar nur einzelne Scenen der göttlichen Weltepopoe zu erkennen und zu verbinden sich zutraute, aber doch den Versuch einer Erkenntnis des göttlichen Planes machte, so gebietet er hier der Philosophie, ihre Schranken zu erkennen und sich in die Offenbarung zu verlieren. „Die Bibel in ihrem durch Jahrtausende gehenden Entwurf enthält die wahre Geschichte des Menschengeschlechts.“ Die göttliche Weltleitung ist am deutlichsten aus der jüdischen und christlichen Offenbarung zu erkennen. In den anderen Gegenden liegt die selbstwirkende menschliche Vernunft noch im Schlummer. Insbesondere giebt die Geschichtsphilosophie des Epheserbriefes die Antwort auf die Frage, wozu Gott das Menschengeschlecht erschaffen hat. In Jesu ward es erwählet, ehe der Grund der Welt gelegt ward. Jesus ist der Mittelpunkt und Eckstein des Ganzen, das Mittelglied der Berechnung. In ihm ist Adam geschaffen, in ihm wird der letzte der Menschen gerichtet; an ihm geht das Geschlecht seiner Brüder zu Gott. An Jesu sollte das Menschengeschlecht von seinem niedrigen irdischen Dasein zu höherem

Licht und Leben geläutert werden. Hiermit verbindet Herder eine ziemlich verschwommene Theorie über das Reich Jesu. Nach dem Johannes-Prolog war Jesus das Licht, das alle Menschen erleuchtet, er wohnt ihnen bei im edelsten Licht ihres Lebens, der Vernunft, dem Gemüte, dem inneren Strahle der Gottheit. Wo ein reiner Funke der Vernunft aufwallte, war sie Strahl aus seinem unzerteilten, alle Wesen durchfließenden Meere. Sie wirkt überall auf dieselbe Läuterung zu Licht und Leben und also auf sein Reich hin. Diese Mysticismen müssen den Glauben an ein die ganze Menschheitsgeschichte umfassendes Reich Gottes, wie er in jener geschichtsphilosophischen Schrift lebte, ersetzen.

Wie Herder sich in diesem Werke von einer universaleren Betrachtung zur biblicistischen zurückwendet, so verläuft auch Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts“ (1777. 1780) in diesem engen Rahmen. Nur das Israelitische Volk und seine Elementarbücher, nur Christus, seine Jünger und das Neue Testament werden ins Auge gefaßt. Die Erziehung kommt hier — sehr dürftig — auf einen Unterricht heraus, wobei die Lehre von dem Einen Gott und von der Unsterblichkeit die wesentlichsten Gegenstände der Offenbarung sind*). Für den Gedanken eines Reiches Gottes ist hier kein Raum. Interessant ist aber, wie Lessing, vielleicht angeregt durch den Chiliasmus Petersens (E. Schmidt II², 649) nach den beiden Hauptepochen der Erziehung noch auf eine neue dritte hinausblickt, auf „die Zeit eines neuen, ewigen Evangeliums, die uns selbst in den Elementarbüchern des Neuen Bundes versprochen wird“. „Nein, sie wird kommen, sie wird gewiß kommen, die Zeit der Vollendung, da der Mensch, je überzeugter sein Verstand einer immer besseren Zukunft sich fühlet, von dieser Zukunft gleichwohl Bewegungsgründe zu seinen Handlungen zu erborgen nicht nötig haben wird; da er das Gute thun

*) Über die Gründe dieser Verengerung des Gesichtskreises lese man Erich Schmidt, Lessing II², 635 ff.

wird, weil es das Gute ist, nicht weil willkürliche Belohnungen darauf gesetzt sind, die seinen flatterhaften Blick ehedem bloß heften und stärken sollten, die inneren bessern Belohnungen desselben zu erkennen.“ Diese chiliastische Erwartung einer vollen ethischen Aufklärung wird uns noch einmal begegnen — bei Kant (S. 91 f.).

In einem weit großartigeren Stile hat Herder das geschichtsphilosophische Thema, insbesondere den Gedanken der Erziehung des Menschengeschlechtes ausgeführt in seinen „Ideen zur Geschichte der Menschheit“ (1784—91). Auch hier geht er von dem Leibnizischen Dualismus aus, indem er von der Weisheit, die in der Natur herrscht, wiederholt auf einen göttlichen Plan im „Menschenreich“, in der Geschichte des Menschengeschlechtes schließt. Aber er ist im Begriff, diesen Dualismus zu überwinden, indem er den Menschen und seine Geschichte im Goetheschen Sinne als das höchste Produkt der Natur auffaßt, indem er dieselben Gesetze in beiden Reichen walten sieht und die Gesetze der Geschichte als Naturgesetze betrachtet. So sehr hier moderne Naturanschauung vorgebildet ist, so soll doch nach Herders ausdrücklicher Erklärung in der Vorrede immer die religiöse Auffassung hinzugenommen werden. Denn wenn er von „Natur“ redet, so ist dabei immer Gott gedacht. Die Natur ist kein selbständiges Wesen, sondern Gott ist alles in seinen Werken. „Wem der Name Natur sinnlos und niedrig geworden ist, der denke sich statt dessen jene allmächtige Kraft, Güte und Weisheit, und nenne in seiner Seele das unsichtbare Wesen, das keine Erdensprache zu nennen vermag.“ Indem er dem Gange Gottes in der Natur nachgeht, findet er den Menschen als das am vollkommensten organisierte unter den Geschöpfen der Erde, er findet ihn zur Humanität gebildet und zur Religion, welches die höchste Humanität, die erhabenste Blüte der menschlichen Seele ist. Aber mit der bloßen Anlage zu etwas Höherem wäre der Menschheit nicht gedient, denn aus sich selbst allein wird der Mensch nichts, nur durch Erziehung wird

er ein Mensch. Stammt nun die bewunderungswürdige Anlage von Gott, „so muß auch die Bildung dieser Anlagen vom Schöpfer durch Mittel bestimmt sein, die seine weiseste Vatergüte verraten“. Wie alle Sinne, alle Organe des Körpers die Mittel zu ihrer Ausbildung finden, so muß dies auch bei den geistigen Sinnen und Organen der Fall sein. Es giebt also, oder besser, es muß geben eine Erziehung des Menschengeschlechts*). Diese Erziehung kommt zu Stande einerseits durch Tradition, andererseits durch die organischen Kräfte, durch welche die Überlieferung aufgenommen und angeeignet wird. „Nein, gütige Gottheit, dem mörderischen Ungefähr überlieferst du dein Geschöpf nicht. Den Tieren gabst du Instinkt, den Menschen gabst du dein Bild, Religion und Humanität in die

*) Neben dem Gedanken der Erziehung des Menschengeschlechts steht ziemlich unvermittelt die heftige Polemik gegen Kant (s. unten S. 92, Anm.): „Freilich, wenn jemand sagte, daß nicht der einzelne Mensch, sondern das Geschlecht erzogen werde, so spräche er für mich unverständlich, da Geschlecht und Gattung nur allgemeine Begriffe sind, außer, sofern sie in einzelnen Wesen existieren.“ „Schränkte ich aber gegenseits beim Menschen alles auf Individuen ein und leugnete die Kette ihres Zusammenhanges sowohl untereinander als mit dem Ganzen; so wäre mir abermals die Natur des Menschen und seine helle Geschichte entgegen; denn kein einzelner von uns ist durch sich selbst Mensch worden. Das ganze Gebilde der Humanität in ihm hängt durch eine geistige Genesis . . . mit der ganzen Kette des Geschlechts zusammen, der irgend in einem Gliede eine seiner Lebenskräfte berührte.“ Haym (II, 222) hat richtig bemerkt, daß Herder zwischen diesen widerstreitenden Anschauungen keinen Ausweg gefunden hat. „Vielleicht hätte er aus seiner Annahme einer jenseitigen Fortbildung der Humanität eine bessere Beantwortung entwickeln können. Eine dem Theologen Herder noch näher liegende Lösung wäre durch die Erscheinung Christi in der Geschichte, durch die Thatsache der Auferstehung und durch die Berufung aller in das Eine Reich Gottes zu gewinnen gewesen. Allein der letztere Gedanke liegt gänzlich außer dem Gesichtskreise der „Ideen“ und der Vorhang vor dem Jenseits ist mit dem Eintritt in den zweiten Teil des Werks ein für alle Mal fallen gelassen.“ S. jedoch unten S. 76 f.

Seele: der Umriß der Bildsäule liegt im dunkeln tiefen Marmor da; nur kann er sich nicht selbst ausgraben, ausbilden. Tradition und Lehre, Vernunft und Erfahrung sollten dies thun, und du ließest es ihm an Mitteln dazu nicht fehlen." „Das Reich dieser Anlagen und ihrer Ausbildung ist die eigentliche Stadt Gottes auf der Erde, in welcher alle Menschen Bürger sind, nur nach sehr verschiedenen Klassen und Stufen. Glücklich ist, wer zur Ausbreitung dieses Reichs der wahren inneren Menschenschöpfung beitragen kann: er beneidet keinem Erfinder seine Wissenschaft und keinem Könige seine Krone." (9. Buch.) Hier taucht also gelegentlich der Begriff des Reiches Gottes auf, nicht sehr präcis und scharf gedacht, aber schön und warm empfunden. Er bezeichnet die besondere Seite der Weltregierung Gottes, nach welcher er den Menschen zur Humanität erzieht. Aber dies „Reich der inneren Menschenschöpfung" ist nicht bloß von der Thätigkeit Gottes erfüllt gedacht; offenbar wird auch eine Beteiligung des Menschen an diesem Werke Gottes für möglich und wünschenswert angesehen. So schimmert hier neben der religiösen auch schon die ethische Auffassung des Begriffs durch. Das Reich Gottes erscheint hier nicht als Gegenstand einer besonderen geschichtlichen Stiftung, es ist auch nicht das letzte Endziel der Entwickelung, sondern es ist ein Bild für den inneren Zusammenhang und den tieferen Sinn der Menschengeschichte überhaupt. Es ist überall da, wo Gott aus der Menschheit die Humanität entwickelt und an seiner Ausbreitung kann jeder Beförderer der Humanität mit arbeiten. Unter ihnen nimmt die erste Stelle ein Jesus (17. Buch). „Die echteste Humanität ist in den wenigen Reden enthalten, die wir von ihm haben; Humanität ist's, was er im Leben bewies, und durch seinen Tod bekräftigte; wie er sich denn selbst, mit einem Lieblingsnamen, den Menschensohn nannte." „Was war nun dies Reich der Himmel, dessen Ankunft Jesus verkündigte, zu wünschen empfahl, und

selbst zu bewirken strebte?" „Als ein geistiger Erretter seines Geschlechts wollte er Menschen Gottes bilden, die, unter welchen Gesetzen es auch wäre, aus reinen Grundsätzen anderer Wohl beförderten und selbst duldend im Reich der Wahrheit und Güte als Könige herrschten. Daß eine Absicht dieser Art der einzige Zweck der Vorsehung mit unserem Geschlecht sein könne, zu welchem auch, je reiner sie denken und streben, alle Weisen und Guten der Erde mitwirken müssen und mitwirken werden; dieses ist durch sich selbst klar." Wenn hier Christus als „Haupt und Stifter eines Reiches von so großen Zwecken" erscheint, wenn gesagt wird, das Christentum „habe ein Reich der Himmel auf Erden gründen wollen", so tritt der besondere historische Begriff neben jenen allgemeinen. Eine Vermittelung wird gesucht, indem dies besondere von Jesus begründete Reich, die von ihm gepflanzte ideale Humanität als der Zweck der Vorsehung mit dem menschlichen Geschlecht bezeichnet wird. Nach dem Philosophen der Aufklärung, der sich mit seiner Idee von der Erziehung des Menschengeschlechts an die biblische Idee nur anlehnt, kommt hier der Theolog zu Wort, der den Grundgedanken der Verkündigung Jesu im Sinne seines Humanitätsideals umdeutet und praktisch wendet*)

17. Diese letzten Ausführungen über die Stiftung des Reiches Gottes durch Jesus mögen uns überleiten zu dem Buche von Reinhard das dem Theologen Herder doch gewiß bekannt gewesen ist. Sein „Versuch über den Plan,

*) Vgl. auch „Vom Geist des Christentums" 1798, 4. Abschnitt, VII: „Die alte Verfassung hieß ein Reich Gottes unter der Haushaltung seines Geistes; wie konnte die neue Verfassung heißen? Nicht anders; nur sollte sie es eben in der versprochenen höheren Art werden . . . ein Reich Gottes, durch Anbau geistiger Gaben, in Gerechtigkeit, Friede, Freude." „Der Name (Gemeinschaft des Geistes) bezeichnete die längst gehoffte, jetzt ins Werk zu setzende Haushaltung des Sinnes der Propheten nach Christi Sinn; eine Sammlung und Stimmung der Gemüter zu Einem, dem reinsten Zweck."

welchen der Stifter der christlichen Religion zum Besten der Menschheit entwarf" (1781. 4. Aufl. 1798) weicht insofern von den bisher besprochenen Anschauungen der Aufklärungszeit ab, als die Idee des Reiches Gottes hier durchaus nicht als eine allgemeine, rationale erscheint, sondern als das besondere Werk der historischen Persönlichkeit Jesu. Aber in anderer Beziehung trägt es durchaus den Stempel der Aufklärung. Das Reich Gottes erscheint hier nicht mehr als die religiöse Heilsanstalt der Kirche, auch nicht als die weltumfassende göttliche Leitung der Menschheit, sondern als eine menschliche Gemeinschaft, ein Bruderbund zu ethischen Zwecken. Der göttliche Faktor tritt in den Hintergrund zu gunsten der menschlichen Selbstthätigkeit. Der Begriff wird nicht mehr von Gott aus, sondern von den Menschen aus gedacht.

Schon in dem Titel des Reinhardschen Buches spricht sich aus, daß es dem Verfasser darauf ankommt, das Werk Jesu aus einem bewußten Plan abzuleiten. Das ist für den Rationalismus ebenso charakteristisch, wie es unserem modernen religionsgeschichtlichen Denken verkehrt erscheint. Uns ist gerade die Art, wie die Propheten und Religionsgründer, vom Geiste hingerissen, ohne ein vorhergehendes klares Bewußtsein von der Tragweite ihrer Unternehmungen ihre Schöpfungen hervorbringen, ein Beweis für die Echtheit und den wirklich religiösen Ursprung ihres Wirkens. Für Reinhard dagegen ist das das Große und Unvergleichbare an Jesus, daß er den Gedanken zu fassen im stande war, ein Reich Gottes, ein Reich der Wahrheit, Sittlichkeit und Wohlfahrt zu errichten und alle Völker der Erde in dasselbe zu versammeln, einen Gedanken, der vor ihm in keine menschliche Seele gekommen ist. In ausführlicher Untersuchung wird der Beweis angetreten, daß auch die größten Weisen, Regenten und Helden des Altertums, wie vortrefflich und wohlwollend sie auch gewesen, zu dem Gedanken einer Zusammenfassung der ganzen Menschheit sich nicht aufgeschwungen haben. Selbst Moses

mußte den Plan seiner Religionsstiftung ganz auf seine Nation einschränken, geschweige denn Zoroaster und Confucius, von denen nicht bekannt ist, daß sie ihre Religion über die Grenzen ihres Vaterlandes zu erweitern beabsichtigt hätten. Zu allen Zeiten hat das menschliche Geschlecht große Männer gehabt, die mit einer edlen Sorgfalt ihre Kräfte zur Besserung und zum Wohl ihrer Brüder auf verschiedene Art angewandt haben. Aber eine wohlthätige Ausbreitung über alle, ein Plan zur Aufklärung und zum Besten aller, ist im Altertum eine unerhörte Sache. Also, was der Stifter der christlichen Religion unternahm, ist neu und ohne Beispiel. Daraus folgt denn, daß er ein außerordentlicher Mensch und ein von Gott gesandter Lehrer sein müsse.

Was nun diesen Plan selber betrifft, so ist er, wie gesagt, keineswegs nur auf die Reformation des Judentums gerichtet, sondern auf alle Nationen des Erdkreises, die damals lebten und in Zukunft leben würden. Bei seinem Ausspruch, das Himmelreich, das Reich Gottes sei da, beträgt er sich auf eine Art, aus der jedermann sehen kann, er wolle nicht für den bloßen Herold und Verkündiger dieses Himmelreiches, sondern für den Urheber und Stifter desselben angesehen werden; er redet von einem Werke, das er im Auftrage Gottes ausführen solle, er will eine unvergängliche Gemeinde stiften und alle Völker der Erde zur Teilnahme an dem Reiche Gottes auffordern lassen, er will der König in dieser neuen Verfassung sein. Natürlich verstand er unter dem Ausdruck Reich Gottes etwas anderes als seine Zeitgenossen, nämlich nicht ein irdisches Reich, keine jüdische Universalmonarchie, sondern er erklärt, es habe seinen Sitz im Innern des Menschen, sein Reich sei nicht von dieser Welt. „War nun das Himmelreich, mit dessen Ankündigung Jesus auftrat und dessen Stifter er sein wollte, keine weltliche Monarchie; so konnte es unmöglich in etwas anderem bestehen, als in einer sittlichen Anstalt, als in einem Reiche der Wahrheit und Tugend."

„Eine neue sittliche Schöpfung war es demnach, was Jesus vorhatte; eine Belebung der ganzen Menschheit zu einem besseren Dasein; eine Erweckung, Richtung und Veredlung aller in ihr vorhandenen geistigen Kräfte; eine Erhebung des ganzen menschlichen Geschlechts zu einer wahren moralischen Würde und Wohlfahrt. Dies war der Begriff vom Reiche Gottes, der Jesu vorschwebte.“ Um dies herbeizuführen, „mußte er den Aberglauben stürzen und wahre Religion an seine Stelle setzen*); er mußte die Sittenlehre reinigen, sie der menschlichen Natur anpassen, und ihr allgemeinen Einfluß verschaffen; er mußte endlich auf die geselligen Verhältnisse wirken, und, ohne die bürgerliche Verfassung der Völker unmittelbar anzutasten, einen Geist auf Erden verbreiten, bei dem alle Mißbräuche nach und nach verschwinden und die höchste Vollkommenheit, welche der gesellschaftliche Zustand haben kann, ein allgemeiner Friede, allmählich herbeigeführt werden mußte.“ Diese letzten Bemerkungen richten sich deutlich gegen den

*) Offenbar von Reinhard abhängig ist Bahrdt, Ausführung des Planes und Zweckes Jesu, 5. Bändchen, 1785, S. 417: „Sein Plan war, die reine Vernunftreligion einzuführen, und durch sie den Aberglauben mit alle dem Elend, welches er der Menschheit und der jüdischen Nation insbesondere zugezogen hatte, zu verdrängen, d. h. mit der Bibel zu reden, Sünde und Tod zu besiegen. Für die Ausbreitung dieser beseligenden Wahrheit errichtete er eine Gesellschaft, welche sich zu diesem Zwecke (dessen Umfang die Brüder nach und nach in den höheren Klassen kennen lernten) vereinigen sollte. Und er hoffte oder wünschte wenigstens, mit der Zeit die ganze Welt auf diese Art aufzuklären und der Menschheit eine fortsteigende Bildung und Glückseligkeit zu verschaffen. Also nannte er seine Brüderschaft, die er nach und nach über den Erdboden auszubreiten hoffte, den Staat Gottes oder das Himmelreich und lehrte, daß man in diesem echten Gottesreiche weit mehr und größere Seligkeiten genießen könne, als der Jude sich wünschte oder zu wünschen verstand.“ Hierher gehört auch das Werk von Seel, Plan Gottes zur Erziehung und Beseligung der Menschheit. Ausgeführt durch Jesum den Obermenschen und Urbild vollkommener Menschheit. Ein Versuch in Briefen. Herborn 1791.

Wolffenbütteler Fragmentisten „vom Zwecke Jesu und seiner Jünger“ (1778). Dieser hatte bekanntlich behauptet, Jesus habe mit seiner Verkündigung des Himmelreiches eben das gemeint, was die Juden darunter verstanden, nämlich daß der Messias als ein weltlicher großer König ein mächtiges Reich zu Jerusalem errichten würde, dadurch er die Juden von aller Knechtschaft errettete und vielmehr zu Herren über andere Völker machte. Nachdem er seinen Jüngern allerlei Versprechungen irdischer Macht und Herrlichkeit gegeben hatte, enthüllt er sich dem Volke beim Einzug in Jerusalem. „Dieser außerordentliche äußere Aufzug, den Jesus nicht allein litte sondern mit Fleiß veranstaltet hatte, konnte ja auf nichts anders als auf ein weltlich Königreich abzielen: daß nämlich alles Volk Israel, so hier versammlet und vorher von ihm eingenommen wäre, mit einstimmen und ihn einmütig zum Könige ausrufen sollte.“

Noch gegen eine andere Zeitmeinung polemisiert Reinhard, indem er sich dagegen verwahrt, Jesus habe das Reich Gottes ins Werk setzen wollen, indem er die „Triebfedern einer geheimen Gesellschaft in Bewegung setzte“. „Man wird sich nicht wundern, daß ein Zeitalter, welches einige Jahrzehnte lang in das seltsamste Gewebe geheimnisvoller Verbrüderungen und verborgener Gesellschaften verwickelt war — auf die Meinung hat geraten können, auch der Stifter des Christentums möge sich dieses Mittels haben bedienen wollen“, „um durch die unsichtbare Kraft verdeckter Anstalten wohlthätige Absichten auszuführen“. Reinhard hat hierbei das zu seiner Zeit blühende Geheimbundwesen der Freimaurerlogen im Auge. Daß Jesus etwas Ähnliches habe stiften wollen, behauptete z. B. Bahrdt (s. oben S. 80 Anm.). Reinhard findet von all dem keine Spur bei Jesus, er kann sich auch gar nicht vorstellen, daß Jesus solcher Mittel sich bedient habe. Das widerspricht der klaren, bewußten, taghellen Art und Weise Jesu, die ihm, dem Rationalisten, sympathisch ist. Das einzige Mittel, welches er anwendet, ist vielmehr „ein überzeugender

Unterricht, mit Anstalten verknüpft, welche das sittliche Gefühl anregen, den menschlichen Geist zum Nachdenken über seine wichtigsten Angelegenheiten reizen, und ihn zu einem lebendigen Eifer für die Erreichung seiner wahren Bestimmung erwärmen sollen". So sehr der vortreffliche Aufklärer sich zu der Idee solcher Brüderschaft ablehnend verhält, so hat doch R. Wegener mit Recht darauf hingewiesen, daß sein Begriff vom Reiche Gottes als einer sittlichen Gemeinschaft der Menschen in Analogie steht zu jenen ethischen Bünden der Aufklärungszeit. Man lese Ad. Weishaupts „verbessertes System der Illuminaten" (1787). Er redet von einer Gesellschaft mit weltumfassendem Zweck, welche im Plan, in der Ordnung der Natur, in der Kette des Ganzen als Mittel eingeflochten sein muß, deren sich die Gottheit bedient, um höhere Sittlichkeit unter Menschen zu verbreiten, um unser Geschlecht der Vollkommenheit näher zu bringen. So wie sich in jedem Volk die Anzahl der sittlichen Menschen vermehrt, in dem Maße vermehrt sich die Sittlichkeit eines Volkes; und wer einzelne Menschen ins Bessere verändert, verbessert das Volk, und mit der Verbesserung mehrerer Völker wird das Schicksal der Erde ins bessere verändert. So möchten die edleren, würdigeren Menschen in ein dauerhaftes Bündnis zusammentreten, um mit allen großen Menschen, welche dermalen sind und einen gleichen Drang fühlen, mit allen, die dereinst sein werden, nur ein Volk, eine Familie zu formieren, für alle Lande und Jahrhunderte zu leben und ein reiferes sittliches Menschengeschlecht vorzubereiten*).

18. Diese ethischen Ideale der Zeit haben ihren gewaltigsten Sprecher an Kant gefunden, und er hat sie mit dem Gedanken des Reiches Gottes in eine neue und höchst folgenreiche Verbindung gesetzt. Ritschl sagt von ihm (R. V.

*) Vgl. Lessings „Ernst und Falk" und dazu Erich Schmidt, Lessing II², 590 ff.

III³, 11): „Erst Kant hat für die Ethik die leitende Bedeutung des ‚Reiches Gottes' als einer Verbindung der Menschen durch Tugendgesetze erkannt." Die Lehre Kants vom Reiche Gottes muß hier etwas ausführlicher dargestellt werden. Vor allem sind bei ihm zwei ganz verschiedene Anschauungen vom Reiche Gottes zu unterscheiden, die frühere in den „Kritiken" enthaltene, die spätere in der sogenannten „Religionslehre".

In der Kritik der reinen Vernunft (1781) findet sich die uns interessierende Erörterung in der „Transcendentalen Methodenlehre" und zwar im zweiten Abschnitt des zweiten Hauptstücks (des Kanons der reinen Vernunft 2. Abschn.): Von dem Ideal des höchsten Guts, als einem Bestimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft. Es handelt sich hier um die Beantwortung einer der drei Fragen, in welchen sich das Interesse der Vernunft vereinigt: Was kann ich wissen? Was soll ich thun? Was darf ich hoffen? und zwar um die letzte. Sie ist praktisch und theoretisch zugleich, so daß das Praktische nur als ein Leitfaden zur Beantwortung der theoretischen Frage führt. Alles Hoffen geht auf Glückseligkeit und ist in Absicht auf das Praktische und das Sittengesetz eben dasselbe, was das Wissen und das Naturgesetz in Ansehen der theoretischen Erkenntnis der Dinge ist. Jenes läuft auf den Schluß hinaus, daß etwas sei, weil etwas geschehen soll, dieses, daß etwas sei, weil etwas geschieht. Wie wird nun diese theoretisch-praktische Frage von Kant beantwortet?

Ihre Auflösung steht in Parallele zu der Beantwortung der zweiten Frage. Wenn es rein moralische Gesetze giebt, die völlig a priori (ohne Rücksicht auf empirische Beweggründe d. i. Glückseligkeit) das Thun und Lassen eines vernünftigen Wesens bestimmen und wenn diese Gesetze schlechterdings gebieten und also in aller Absicht notwendig sind, so müssen solche dem Gesetze entsprechende Handlungen auch geschehen können, es muß demnach eine

moralische Welt, welche allen sittlichen Gesetzen gemäß wäre, möglich sein. Diese wird sofern bloß als intelligible Welt gedacht, weil darin von allen Bedingungen (Zwecken) und selbst von allen Hindernissen der Moralität in derselben (Schwäche oder Unlauterkeit der menschlichen Natur) abstrahiert wird. So fern ist sie also eine bloße, aber doch praktische Idee, die wirklich ihren Einfluß auf die Sinnenwelt haben kann und soll, um sie dieser Idee so viel als möglich gemäß zu machen. Die Idee einer intelligiblen d. i. der moralischen Welt nun enthält auch den Schlüssel zur Lösung der Frage: Wenn ich mich nun so verhalte, daß ich der Glückseligkeit nicht unwürdig sei, darf ich auch hoffen, ihrer dadurch teilhaftig werden zu können? In jener moralischen Welt nämlich läßt sich ein System der mit der Moralität verbundenen proportionierten Glückseligkeit als notwendig denken. Freilich darf jene notwendige Verknüpfung der Hoffnung, glücklich zu sein, mit dem unablässigen Bestreben, sich der Glückseligkeit würdig zu machen, nur gehofft werden, wenn eine höchste Vernunft, die nach moralischen Gesetzen gebietet, zugleich als Ursache der Natur zum Grunde gelegt wird. Kant nennt die Idee einer solchen Intelligenz, in welcher der moralisch vollkommenste Wille, mit der höchsten Seligkeit verbunden, die Ursache aller Glückseligkeit in der Welt ist, so fern sie mit der Sittlichkeit in genauem Verhältnis steht, das Ideal des höchsten Guts. Hiermit bezeichnet Kant also Gott als den Garanten für jene erhoffte Verknüpfung von Sittlichkeit und proportionierter Seligkeit. Er unterscheidet aber diese Benennung und den Begriff von einer anderen Verwendung des Wortes durch folgenden Satz: „Also kann die reine Vernunft nur in dem Ideal des höchsten ursprünglichen Guts den Grund der praktisch-notwendigen Verknüpfung beider Elemente des höchsten abgeleiteten Gutes, nämlich einer intelligiblen, d. i. moralischen Welt antreffen.“ Jene Beziehung des Ausdruckes „höchstes Gut“ auf Gott ist für unsere Zwecke hier weniger wichtig, als

die Idee des höchsten abgeleiteten Gutes. Kant versteht also darunter jene intelligible moralische Welt, in welcher nicht nur ein Handeln nach dem Sittengesetz wirklich möglich, sondern auch das Zusammensein von Tugend und Glückseligkeit in proportionierter Weise garantiert ist. „Da wir uns nun notwendigerweise durch die Vernunft als zu einer solchen Welt gehörig vorstellen müssen, obgleich die Sinne uns nichts als eine Welt von Erscheinungen darstellen, so werden wir jene, da uns diese eine solche Verknüpfung nicht darbietet, als eine für uns künftige Welt ansehen müssen.“ Kant nennt dieses Ideal des höchsten Gutes, die moralische Welt hier nicht „Reich Gottes“, sondern bedient sich des von Leibniz entlehnten Ausdruckes „Reich der Gnaden“ im Unterschied von dem Reich der Natur.

Die Dialektik der reinen praktischen Vernunft (1788) setzt wieder mit einer Definition des höchsten Gutes ein: Tugend und Glückseligkeit machen zusammen den Besitz des höchsten Gutes in einer Person aus, hierbei aber auch Glückseligkeit, ganz genau in Proportion der Sittlichkeit ausgeteilt, das höchste Gut einer möglichen Welt. Es fragt sich nun, wie die beiden in diesem Begriff notwendig verbundenen Bestimmungen miteinander verknüpft sind. Ihre Verbindung ist entweder analytisch, d. h. es besteht ein Verhältnis der Identität zwischen beiden. Dies wird als unmöglich nachgewiesen. Oder es ist synthetisch, d. h. es besteht zwischen beiden ein Kausalverhältnis. Auch dies wird als unmöglich bewiesen, wenigstens im Rahmen der Sinnenwelt. So sehen wir uns genötigt, die Möglichkeit des höchsten Gutes in der Verknüpfung mit einer intelligiblen Welt zu suchen. Da zur Bewirkung des höchsten Gutes völlige Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetze, d. h. Heiligkeit gehört, da wir einer solchen aber nur uns durch einen ins Unendliche fortgehenden Progressus annähern können, so muß als erstes Postulat, wenn das höchste Gut möglich sein soll, das der Unsterb-

lichkeit der Seele aufgestellt werden. Das zweite Element des höchsten Gutes, die vollendete Glückseligkeit, welche auf der Übereinstimmung der Natur zum ganzen Zwecke des Menschen beruhen würde, ist als möglich nur zu denken, indem man eine von der Natur unterschiedene höchste Ursache der gesamten Natur postuliert, welche die genaue Übereinstimmung zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit garantiert. Wenn also das höchste abgeleitete Gut möglich sein soll, so muß die Existenz eines höchsten ursprünglichen Gutes, nämlich Gottes, postuliert werden. Da es Pflicht für uns ist, das höchste Gut zu befördern, so ist es für uns „mit der Pflicht als Bedürfnis verbundene Notwendigkeit", die Möglichkeit dieses höchsten Gutes vorauszusetzen, d. h. es ist moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen. Hier ist nun der Punkt, wo Kant den Begriff des Reiches Gottes einführt, indem er sagt, die Lehre des Christentums gebe in diesem Stück einen Begriff des höchsten Gutes (des Reiches Gottes), der allein der strengsten Forderung der praktischen Vernunft ein Genüge thue. Indem die christliche Lehre für dies Leben die Forderung der Heiligkeit aufstellt, die Seligkeit aber als nicht in diesem Leben, sondern nur in einer Ewigkeit erreichbar vorstellt und sie daher lediglich zum Gegenstande der Hoffnung macht, verbindet sie in einer einwandfreien Weise die beiden Seiten des höchsten Gutes. Das Reich Gottes erscheint hier als eine Welt, „darin vernünftige Wesen sich dem sittlichen Gesetze von ganzer Seele weihen", „in welcher Natur und Sitten in eine jeder von beiden für sich selbst fremde Harmonie durch einen heiligen Urheber kommen, der das abgeleitetete höchste Gut möglich macht". Das Reich Gottes ist also jene intelligible, moralische Welt, jenes System (Kr. d. r. V.), durch welches das Zusammensein von Tugend und Glückseligkeit möglich gemacht wird. Man kann daher streng genommen nicht sagen, das Reich Gottes sei im Sinne Kants das höchste Gut, sondern es ist diejenige übersinnliche Ordnung der Dinge,

durch welche das höchste Gut möglich gemacht wird und in den Besitz der Menschen kommen kann. Die Menschen sollen das höchste Gut, d. h. Tugend und Glückseligkeit, „besitzen", „bewirken", „herbeiführen"; Gott ist es, der dies durch die Ordnung seines Reiches möglich macht. Dieser Gebrauch des Wortes „Reich Gottes" knüpft bewußt an den biblischen Sprachgebrauch an, insofern als die himmlische Seligkeit kurzerhand dadurch bezeichnet wird; für die Gleichsetzung des Begriffes mit der intelligiblen moralischen Welt wird von Kant der Nachweis biblischer Provenienz nicht erbracht.

In diesen Ausführungen zieht Kant den biblischen Begriff nach seiner eschatologischen, überirdischen Seite heran. Es ist die überweltliche Ordnung der Dinge, die durch Gottes Herrschaft garantiert ist.

Ganz anders ist die Idee des Reiches Gottes verwertet in der Schrift „die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" 1793. Es ist mir nicht unwahrscheinlich, daß auf Kant inzwischen das Reinhardsche Buch Einfluß gewonnen hat. Denn seine Ausführungen stehen dazu in bemerkenswerter Analogie. Zwar in der Vorrede zur 1. Auflage reproduciert er in Kürze die Lehre vom höchsten Gut aus den Kritiken, im zweiten Stück nennt er die Wirklichkeit und Beharrlichkeit einer im Guten immer fortrückenden Gesinnung ein „Trachten nach dem Reiche Gottes" und meint, ein solches sei ebensoviel schon wie der Besitz des Reiches selber. Aber die Hauptausführung legt eine völlig andere Vorstellung zu Grunde. Nach der Anschauung der heiligen Schrift giebt es durch den Abfall des Teufels ein Reich des Böse n in der Welt, durch welches die ursprüngliche Absicht Gottes, daß der Mensch als Untereigentümer über die Erde herrschen sollte, durchkreuzt und aufgehalten wurde. Zwar sucht Gott dem durch Errichtung der jüdischen Theokratie (die Form einer Regierung, die bloß auf öffentliche alleinige Verehrung seines Namens angeordnet war) ent-

gegenzuwirken, aber vergeblich. Erst als der Mensch erschien, der in ursprünglicher Unschuld in dem Vertrage des Teufels mit der Menschheit nicht einbegriffen war, geriet das Reich des Bösen in Gefahr. Vergeblich bot der Teufel ihm an, ihn zum Lehensträger seines Reiches zu machen — im Tode Christi wurde dies Reich zwar nicht besiegt, wohl aber in seiner Macht gebrochen, indem durch das Beispiel Christi ein Volk Gottes gesammelt wurde, das fähig wäre zu guten Werken. Diese biblischen Anschauungen sind eine bildliche Darstellung der wirklichen ethischen Verhältnisse. Da im allgemeinen die Menschheit als eine Rotte des bösen Princips das Aufkommen wahrer Sittlichkeit bei dem Einzelnen verhindert, da die Menschen einander wechselseitig in ihrer moralischen Anlage verderben und sich einander böse machen, so ist es nötig, eine auf die Verhütung des Bösen und zur Beförderung des Guten abzweckende Vereinigung, eine Gesellschaft nach Tugendgesetzen, ein ethisches gemeines Wesen, ein Reich der Tugend zu errichten. So allein kann für das gute Princip über das böse ein Sieg erhofft werden. Dieser ethische Staat wird von Kant genannt das Reich Gottes auf Erden. Man sieht, daß dies dieselbe Idee ist, welche bei Reinhard als die specifische Schöpfung Jesu, als sein eigentlichster Gedanke erscheint. Bei Kant wird nun nicht ausdrücklich gesagt, daß Jesus dies Reich Gottes auf Erden begründet habe; es ist die moralischgesetzgebende Vernunft, welche die Fahne der Tugend als Vereinigungspunkt für alle, die das Gute lieben, ausgesteckt hat. Auch an anderen Stellen wird von Kant vorbehalten, daß diese ethische Gemeinschaft im letzten Grunde von Gott herrühre. Es ist ihm „ein widersinnischer Ausdruck, daß Menschen ein Reich Gottes stiften sollten; Gott muß selbst der Urheber seines Reichs sein". „Weil der Mensch die mit der reinen moralischen Gesinnung unzertrennlich verbundene Idee des höchsten Guts (nicht allein von seiten der dazu gehörigen Glückseligkeit, sondern auch der notwendigen Vereinigung

der Menschen zu dem ganzen Zweck*) nicht selbst realisieren kann, gleichwohl aber darauf hinzuwirken in sich Pflicht antrifft, so findet er sich zum Glauben an die Mitwirkung oder Veranstaltung eines moralischen Weltherrschers hingezogen, wodurch dieser Zweck allein möglich ist." Gleichwohl wird daneben behauptet, daß die Idee eines Reiches der Tugend in der menschlichen Vernunft ihre ganz wohlbegründete objektive Realität habe (als Pflicht, sich zu einem solchen Staate zu einigen). „Hier haben wir nun eine Pflicht von ihrer eigenen Art nicht der Menschen gegen Menschen, sondern des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst. Jede Gattung vernünftiger Wesen ist nämlich objektiv, in der Idee der Vernunft, zu einem gemeinschaftlichen Zwecke, nämlich der Beförderung des höchsten, als eines gemeinschaftlichen Guts, bestimmt". „Der Mensch soll aus dem ethischen Naturzustande herausgehen, um ein Glied eines ethischen gemeinen Wesens zu werden." Wie Kant hier den ethischen mit dem bürgerlichen Naturzustand parallelisiert, so tritt auch das Zusammengehen der Menschen zur sittlichen Gemeinschaft in eine Analogie zum Rechtsstaat und das Vorbild der politischen Vertragstheorie ist nicht zu verkennen. Fragt man aber näher, wie Kant sich diese Selbstthätigkeit der Menschen bei ihrer ethischen Vereinigung denkt, so kommt man auf Schwierigkeiten. „Es ist dem Menschen nicht erlaubt, in Ansehung dieses Geschäftes unthätig zu sein und die Vorsehung walten zu lassen, als ob ein jeder nur seiner moralischen Privatangelegenheit nachgehen, das Ganze der Angelegenheit des menschlichen Geschlechts aber einer höheren Weisheit überlassen dürfe. Er muß vielmehr so verfahren, als ob alles auf ihn ankomme, und nur unter dieser Bedingung darf er hoffen, daß höhere Weisheit seiner wohlgemeinten Be-

*) Man beachte, wie hier die beiden Formen der Idee des höchsten Gutes = Reich Gottes, die sich bei Kant finden, aufeinander stoßen.

mühung die Vollendung werde angedeihen lassen." „Der Wunsch aller Wohlgesinnten ist also: daß das Reich Gottes komme, daß sein Wille auf Erden geschehe; aber was haben sie nun zu veranstalten, damit dieses mit ihnen geschehe?"

„Ein ethisches gemeines Wesen unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung ist eine Kirche, welche, sofern sie kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist, eine unsichtbare Kirche heißt". Und in der That sagt nun Kant, daß den Menschen als ein Werk, das ihnen überlassen sei, obliege, eine solche Kirche zu stiften (S. 226). Zwar ist dies, wie wir gehört haben, eigentlich „ein widersinnischer Ausdruck" und eigentlich kann nur Gott selbst der Urheber seines Reiches sein. „Allein da wir nicht wissen, was Gott unmittelbar thue, um die Idee seines Reiches .... in der Wirklichkeit darzustellen, aber wohl, was wir zu thun haben, um uns zu Gliedern desselben tauglich zu machen, so wird diese Idee ... uns doch zur Anordnung einer Kirche verbinden, von welcher im letzteren Fall Gott selbst als Stifter, der Urheber der Konstitution, Menschen aber doch, als Glieder und freie Bürger dieses Reichs, in allen Fällen die Urheber der Organisation sind." Aber freilich dies ist ein weites Ziel und die „wirkliche Errichtung" eines solchen göttlichen ethischen Staats auf Erden liegt noch in unendlicher Weite von uns entfernt. Eine Reihe von Versuchen mit unglücklichem Erfolge liegen bereits hinter uns, aber es ist der göttliche Wille, durch neue Versuche, welche die Fehler der vorigen bestmöglich vermeiden, diesem Zwecke nachzustreben. Es liegt nun in der Natur der Sache, daß die Menschen, anstatt eine Kirche lediglich zur Beförderung des Moralischen, wie sie der reinen Vernunftreligion entsprechen würde, zu stiften, zunächst einen statutarischen Kirchenglauben mit allem Zubehör begründen, daß Tempel (dem öffentlichen Gottesdienst geweihte Gebäude) eher waren, als Kirchen (Versammlungsörter zur Belehrung und Belebung in moralischen Ge-

sinnungen), Priester (geweihte Verwalter frommer Gebräuche) eher als Geistliche (Lehrer der rein moralischen Religion). Es ist einmal nicht zu ändern, daß ein statutarischer Kirchenglaube dem reinen Religionsglauben, als Vehikel und Mittel der öffentlichen Vereinigung der Menschen zur Beförderung des letzteren beigegeben werde. Aber da der Kirchenglaube zu seinem höchsten Ausleger den reinen Religionsglauben hat, so ist zu wünschen und zu hoffen, daß der Kirchenglaube allmählich übergehe zur Alleinherrschaft des reinen Religionsglaubens. Und in dem Maße, als so die reine Vernunftreligion sich loswindet von dem Kirchenglauben, in dem Maße, als auch nur das Princip des allmählichen Ueberganges des Kirchenglaubens zur allgemeinen Vernunftreligion, und so zu einem göttlichen ethischen Staat auf Erden, allgemein und irgendwo auch öffentlich Wurzel gefaßt hat, in dem Maße kann man sagen: daß das Reich Gottes zu uns gekommen sei. In dieser Form kehrt hier Lessings Glaube an eine Zeit des neuen, ewigen Evangeliums wieder, nur mit dem Unterschiede, daß, was bei Lessing eine fast schwärmerische Hoffnung ist, bei Kant schon teilweise als Erfüllung auftritt. Er spricht aus dem vollen Selbstgefühl des Rationalismus heraus das stolze Wort, daß keine Zeit der ganzen Kirchengeschichte besser gewesen sei, als die seinige „und zwar so, daß man den Keim des wahren Religionsglaubens, so wie er jetzt in der Christenheit zwar nur von einigen, aber doch öffentlich gelegt worden, nur ungehindert sich mehr und mehr darf entwickeln lassen, um davon eine kontinuierliche Annäherung zu derjenigen, alle Menschen auf immer vereinigenden Kirche zu erwarten, die die sichtbare Vorstellung (das Schema) eines unsichtbaren Reiches Gottes auf Erden ausmacht". Bis dahin werden alle Hemmungen durch politische bürgerliche Ursachen, die der Ausbreitung des Reiches Gottes von Zeit zu Zeit zustoßen mögen, eher dazu dienen, die Vereinigung der Gemüter zum Guten noch desto inniglicher zu machen. Und wenn das Himmelreich in der Weis-

sagung schließlich als vollendet dargestellt wird (Wiederkunft, Antichrist, Chiliasmus, Weltende), so ist diese „Vorstellung einer Geschichtserzählung der Nachwelt, die selbst keine Geschichte ist," ein schönes Ideal der durch Einführung der wahren allgemeinen Religion bewirkten moralischen, im Glauben vorausgesehenen Weltepoche. Ihre Vollendung können wir zwar nicht als empirische Vollendung absehen, sondern wir können nur auf sie im kontinuierlichen Fortschreiten und Annäherung zum höchsten möglichen Guten hinaussehen. Die Ankündigung des Weltendes als ein (sowie das Lebensende, ob nahe oder fern) nicht vorherzusehendes Ereignis, drückt in symbolischer Weise sehr gut die Notwendigkeit aus, jederzeit darauf in Bereitschaft zu stehen, in der That aber (wenn man diesem Symbol den intellektuellen Sinn unterlegt) uns jederzeit wirklich als berufene Bürger eines göttlichen (ethischen) Staates anzusehen. „Das Reich Gottes kommt nicht in äußerlicher Gestalt. Denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in Euch." So schließt das dritte Stück: Der Sieg des guten Princips über das böse, und die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden. Man kann nicht verkennen, daß der Glaube an das Reich Gottes auf Erden, den allmählichen Sieg des Guten über das Böse, die Verdrängung des Kirchenglaubens durch den reinen Religionsglauben für Kant eine wahrhaft religiöse Bedeutung hat. Er ist ihm Hoffnung und Trost, er begeistert und spornt an. Und wenn er auch gerade in den letzten Worten die Vorstellung eines Weltendes und alles, was daran hängt, als bildliche Einkleidung von Vernunftideen abweist, so erinnert dafür das Hochgefühl, mit welchem er sich an einer Wende der Zeiten fühlt, wo das Reich Gottes wirklich zum Kommen sich zu rüsten scheint, an eschatologische Stimmungen, wie sie in gewissen Perioden der Kirche immer wieder vorkommen*).

*) Ich erinnere hier noch an eine frühere Schrift Kants: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784), die auf Herders „Ideen" gegensätzlich und auch sonst an-

Das Epochemachende an den Ausführungen der „Religionslehre" Kants besteht in der Bestimmung des Reiches

regend eingewirkt hat. Hier findet sich die These: „Man kann die Geschichte der Menschengattung im großen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen, um eine innerlich — und, zu diesem Zwecke, auch äußerlich — vollkommene Staatsverfassung zu stande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann." Da jene innerliche Vollkommenheit in einer vollkommen „gerechten bürgerlichen Verfassung" bestehen würde, so tritt dieser ideale Staat in eine Analogie zu dem, was Kant später das Reich Gottes auf Erden genannt hat. Interessant ist, daß er zu jener These hinzufügt: „Man sieht: die Philosophie könne auch ihren Chiliasmus haben", und daß er schon in der Gegenwart schwache Spuren der Annäherung jener Vollkommenheit beobachten zu können glaubt, nämlich in der sich bahnbrechenden Freiheit und Aufklärung. „Diese Aufklärung und mit ihr auch ein gewisser Herzensanteil, den der aufgeklärte Mensch am Guten, das er vollkommen begreift, zu nehmen nicht vermeiden kann, muß nach und nach bis zu den Thronen hinaufgehen und selbst auf ihre Regierungsgrundsätze Einfluß haben." Noch zwar steht dieser künftige große Staatskörper, jener friedliche Völkerbund (foedus Amphictyonum) nur sehr im rohen Entwurf da, aber es „fängt sich dennoch gleichsam schon ein Gefühl in allen Gliedern, deren jedem an der Erhaltung des Ganzen gelegen ist, an zu regen; und dieses giebt Hoffnung, daß nach manchen Revolutionen der Neubildung endlich das, was die Natur zur höchsten Absicht hat, ein allgemeiner weltbürgerlicher Zustand, als der Schoß, worin alle ursprünglichen Anlagen der Menschengattung entwickelt werden, dereinst einmal zu stande kommen werde." In der Betrachtung der Geschichte, wie Kant sie plant, „wird sich ein Leitfaden entdecken, es wird eine tröstende Aussicht in die Zukunft eröffnet werden, in welcher die Menschengattung in weiter Ferne vorgestellt wird, wie sie sich endlich zu dem Zustande emporarbeitet, in welchem alle Keime, die die Natur in sie legte, völlig können entwickelt und ihre Bestimmung hier auf Erden kann erfüllt werden. Eine solche Rechtfertigung der Natur — oder besser der Vorsehung — ist kein unwichtiger Bewegungsgrund, einen besonderen Gesichtspunkt der Weltbetrachtung zu wählen. Denn was hilft's, die Herrlichkeit und Weisheit der Schöpfung im vernunftlosen Naturreiche zu preisen und der Beachtung zu empfehlen; wenn der Teil des großen Schauplatzes der obersten Weisheit, der vor allem diesen Zweck enthält — die

Gottes als einer ethischen Gemeinschaft der Menschen. Der Gedanke stammt zwar eigentlich von Reinhard, bei dem er aber nur in der Verbindung mit der Verkündigung Jesu auftritt. Kant hat ihn hiervon abgelöst und als ein allgemeines, umfassendes ethisches Ideal aufgerichtet. Und in dieser Form hat er eine bedeutsame Wirkung entfaltet.

19. Derjenige Theolog allerdings, welcher hauptsächlich die Popularisierung der Kantischen Ideen betrieben hat, Tiefstrunk, ist in seiner Fassung des Reichgottesgedankens mehr von der Lehre der „Kritiken“ abhängig. Sehr deutlich tritt auch bei ihm, namentlich in seiner „Religion der Mündigen“ (1800) die Leibnizische Unterscheidung zweier Reiche hervor, z. B. bei dem moralischen Gottesbeweis (II, 470): „Die praktische Gesetzgebung der Vernunft nötigt uns, durch ihre moralische Teleologie etwas zu denken, was den Grund der Verknüpfung des Naturreichs mit dem Sittenreiche enthält.“ Besonders charakteristisch sind aber die Ausführungen in einer früheren Schrift: „Einzig möglicher Zweck Jesu aus dem Grundgesetze der Religion entwickelt“ (1789). Die Religion Jesu wird auf das Grundprincip zurückgeführt: Liebe Gott und deinen Nächsten wie dich selbst. Dies Sittengesetz ist nicht ein fremdes, eigenmächtiges, bloß willkürliches Gesetz oder Gebot Gottes, sondern ist zugleich das Gesetz und die wesentliche Handlungsart unseres Geistes*). Dies Gesetz

---

Geschichte des menschlichen Geschlechts, — ein unaufhörlicher Einwand dagegen bleiben soll, dessen Anblick uns nötigt, unsere Augen von ihm mit Unwillen wegzuwenden und, indem wir verzweifeln, jemals darin eine vollendete vernünftige Absicht anzutreffen, uns dahin bringt, sie nur in einer anderen Welt zu hoffen?“

*) Wahrhaft köstlich ist eine Bemerkung Tiefstrunks in seinem späteren Buch „Die Religion der Mündigen“ I, 3, worin er auf obige Schrift zurückkommt. „Wer darauf ausgeht, nicht den Zweck eines Mannes, auch nicht den einzigen Zweck desselben, sondern den einzig möglichen anzugeben, muß durch Principien geleitet werden, die höher liegen als dasjenige, was hier der Beurteilung und Würdigung unterworfen wird. Bei aller Unab-

gehört seinem Geiste und eröffnet ihm sein übersinnliches Dasein; es ist in seiner Freiheit und Unabhängigkeit gegründet, und knüpft ihn an ein Reich, das bleibend und ewig ist. „Hierdurch sehen wir uns in ein Reich versetzt, welches Christus das Himmelreich nennt. In dieses Reich soll der Mensch nicht erst nach dem Tode kommen, sondern er ist schon jetzo insofern in demselben, als er ein Gesetz dieses Reiches als das seinige anerkennt.“ Man beachte, daß Tiefstrunk Jesum durchaus nicht als den Begründer und Stifter dieses Reiches auffaßt, wie Reinhard, nach ihm sucht Jesus die Menschen nur zur Teilnahme an diesem ewigen Reiche zu bestimmen durch sein Sittengebot. Jenes Reich ist also die überirdische Ordnung der Dinge, welche der Glaube annimmt, es ist das abgeleitete höchste Gut im Sinne der Kantischen „Kritiken“. Dies wird besonders klar im zehnten Abschnitt. Es ist nachgewiesen, „daß unsere größte Würde und höchstes Gut in dem Gehorsam gegen Gott und der Willensunterwerfung unter seine Pflicht bestehe und daß wahre Tugend und Gottseligkeit an sich außer der von ihr selbst gewirkten Zufriedenheit keinen Genuß kenne, und mit weiter keinem Wohl durch sich selbst zu-

---

hängigkeit meines Geistes in Glaubenssachen glaubte ich damals doch gute Gründe zu haben, und bin auch noch jetzt der Meinung, daß der Stifter der christlichen Glaubenspartie, wenn man von dem Theoretischen wegsieht und bloß das Praktische ins Auge faßt, von der wahren Idee einer Religion, wo nicht ausgegangen, doch sehr von ihr geleitet und belebt gewesen sei. Das Schlimmste, was dieser meiner Meinung widerfahren kann, ist dieses, daß man durch Auslegung der Äußerungen Jesu nach Zeit- und Volksbegriffen am Ende herausbringt, der von mir angegebene einzig mögliche Zweck sei nicht der Zweck Jesu gewesen: aber dieses Schlimmste ist doch nicht für mich und meine Absicht schlimm; denn war der von mir angegebene Zweck nicht der Zweck Jesu, so ist das nur schlimm für ihn (!) und seine Anhänger; weil man es nie wird widerlegen können, daß der in meiner Schrift angegebene Zweck der seinige hätte sein sollen (!).“ Naiver ist wohl nie der Dünkel der reinen Vernunft gegenüber der Historie ausgesprochen worden. Ist diese Betrachtungsweise in der Theologie wirklich schon ganz verschwunden?

sammenhänge, daß also, indem wir unsere Pflicht thun, aus dieser Pflichterfüllung nicht der mindeste Rechtsanspruch auf zuständliches Wohl entspringe." Nun wird aber schon im Evangelium (Matth. 6, 33!) die Glückseligkeit als zur Frömmigkeit zugehörig vorgestellt. Wenn sich aber Glückseligkeit nicht aus der Frömmigkeit, und diese sich nicht aus jener ableiten läßt, so können diese an sich heterogenen Begriffe nur von dem „reinen Verstande" (im Sinne Kants) verknüpft werden. „Da aber uns das Vermögen fehlt, die synthetische Einheit, so wie sie durch den Verstand vorgestellt und aufgegeben wird, selbst zu realisieren; so kann die vollendete Realisierung von nichts anderm, als der Gnade Gottes bewirkt und erweckt werden. Hier tritt die Lehre Jesu gleichsam wie ein Gott aus den Wolken." „Allein die Güte und Gnade Gottes ist es, die das Reich der Natur mit dem Reiche der Freiheit, die Erde mit dem Himmel, und die Glückseligkeit mit der Frömmigkeit verbindet."

Der Reinhardsche Gedankengang in Kantischer Zuspitzung kehrt wieder bei Stäudlin*) in seinem Lehrbuch der Dogmatik (1809): Jesus ist der erste bekannte Mann, welcher den erhabenen Namen eines Religionsstifters verdient. Er ist das menschliche Oberhaupt der Familie Gottes, welcher einen Herzensbund zwischen Gott, sich, seinen Aposteln und der Menschheit zu stiften unternahm. Diesen Plan hat er mit so hoher Weisheit entworfen, seine Ausführung mit so voller Zuversicht verheißen, ihn selbst so glücklich angefangen, daß wir mit Recht glauben, es sei durch ihn eine wahre Kirche gestiftet worden (§ 100). Jesus spricht öfter von seinem

*) R. Wegener gefällt sich darin, diesen älteren Göttinger als den eigentlichen Ahnherrn der Schule Ritschls zu bezeichnen. Bei seiner unruhigen Art der Charakteristik läßt er nie die Autoren selbst zu Worte kommen, sondern redet immer nur über sie. So kann man nicht erkennen, worin denn eigentlich die Verwandtschaft liegen soll. Wer untersucht einmal diese Beziehungen etwas näher?

Reiche, welches, soweit es zu dieser Welt gehört, oft ebensoviel, als seine Kirche anzeigt, und unter welchem kein irdisches Reich, sondern eine große über die Erde verbreitete moralisch-religiöse Gesellschaft zu verstehen ist (§ 101). Aber auch die Idee des höchsten Gutes kehrt bei ihm in einer an Kant erinnernden Form wieder (Grundriß der Tugendlehre 1798, I, § 112): „Lehre Jesu über das höchste Gut. Reich Gottes." „Wenn man sich eine Gesellschaft von vernünftigen Wesen denkt, welche die Gesetze der Pflicht üben und stets in der Tugend fortschreiten, gemeinschaftlich das Gute an sich und an anderen zu befördern streben und von dem höchsten Vergelter für ihre Tugend belohnt werden, so entsteht die erhabene Idee eines Reiches der Gnade, eines Reiches Gottes, welches Jesus zugleich sein Reich genannt hat." „Es fängt hier auf der Erde an, dauert unter Schwierigkeiten und Kämpfen durch Gottes Vorsehung fort, reicht in die andre Welt, wo den Mitbürgern desselben Seligkeit zu teil wird." „Jede einzelne Kirche ist ein unvollkommenes, kleines Bild dieses Reichs oder der Kirche im großen."

So unzweifelhaft dies Kantische Gedanken sind, so besteht doch der Unterschied, daß, was bei Kant als ein allgemeines ethisches Vernunftideal erscheint, hier bei dem Theologen als eine specifisch christliche Institution, mehr oder weniger identisch mit der Kirche auftritt.

Unter den von Kant beeinflußten Theologen nenne ich hier nur noch De Wette und zwar als Typus für die Hineintragung dieser Kantischen Idee in die biblische Theologie nach dem Vorgange Reinhards. In seiner biblischen Dogmatik (1813) lehrt er (§ 221. 222): „Jesus ist von Gott berufen, das Reich Gottes auf Erden zu stiften, d. h. einen Zustand der Dinge, wo die Menschen durch Liebe und freie Pflichtmäßigkeit vereint, vom Irdischen abgewandt, in inniger Gemeinschaft mit Gott den Willen desselben auf Erden vollziehen und ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten. Es ist das Reich der

Menschheit, der Heiden, wie der Juden. Dies Reich wollte Jesus stiften durch die an die Menschen erlassene Aufforderung zum Besserwerden, durch Zurückführung der Sünder zur Tugend. Die Aufnahme ins Reich Gottes geschah durch den von Johannes eingeführten Einweihungsritus der Taufe."

Ich brauche nicht auszuführen, wie verhängnisvoll diese Anschauungen in der biblischen Theologie bis auf den heutigen Tag nachwirken und ein geschichtliches Verständnis der Verkündigung Jesu verhindern.

V.

20. In seinem Eifer, Ritschl auf Abhängigkeit vom Rationalismus zu verklagen, hat R. Wegener, wie es scheint (S. 59), übersehen, daß eine starke Verwandtschaft zwischen Ritschl und Schleiermacher hinsichtlich des Gebrauches der Reichgottesidee besteht. Ritschl selber hat dies anerkannt, indem er (R. V. III^3, S. 11 f.) sagt: „Schleiermacher ist der Erste, der den richtigen Gedanken von der teleologischen Art des Gottesreiches zur Bestimmung des Begriffs des Christentums verwendet hat; und dieses Verdienst soll ihm nicht vergessen werden, wenn er auch die Entdeckung nicht mit sicherer Hand zu ergreifen vermocht hat." Ritschl bezieht sich hier auf die berühmte Bestimmung im neunten Paragraphen der Glaubenslehre (2. Aufl.), in welchem das Christentum als eine der teleologischen Richtung angehörende Art der Frömmigkeit den ästhetischen Gestaltungen der Religion, insbesondere dem hellenischen Polytheismus entgegengesetzt wird. In der griechischen Religion „tritt die teleologische Richtung ganz zurück, von der Idee einer Gesamtheit sittlicher Zwecke und von einer Beziehung der menschlichen Zustände im allgemeinen auf dieselbe giebt es hier keine Spur." Diesem Charakter tritt das Christentum auf das Schärfste entgegen. „Was irgend auf diesem Gebiete

Gottesbewußtsein wird, das wird auch bezogen auf die Gesamtheit der Thätigkeitszustände in der Idee von einem Reiche Gottes." „Jenes im Christentum so bedeutende, ja alles unter sich befassende Bild eines Reiches Gottes ist nur der allgemeine Ausdruck davon, daß im Christentum aller Schmerz und alle Freude nur insofern fromm sind, als sie auf die Thätigkeit im Reiche Gottes bezogen werden, und daß jede fromme Erregung, die von einem leidentlichen Zustande ausgeht, im Bewußtsein eines Überganges zur Thätigkeit endet." Schleiermacher gebraucht hier, wie aus diesen Sätzen hervorgeht und wie er zum Überfluß selber erklärt, das Wort „teleologisch" in einem anderen Sinne, als es gewöhnlich gebraucht wird; es soll hier nur bedeuten, „daß die vorherrschende Beziehung auf die sittliche Aufgabe den Grundtypus der frommen Gemütszustände bildet." Durch jene Begriffsbestimmung wird das Christentum nur vorläufig von den „ästhetischen" Religionen abgesondert und den ethischen Religionen, zu denen in abgeschwächtem Grade auch das Judentum gehört, eingereiht. Dann erst folgt in § 11 die abschließende Definition: „Das Christentum ist eine der teleologischen (d. h. also ethischen) Richtung der Frömmigkeit angehörige monotheistische Glaubensweise, und unterscheidet sich von anderen solchen wesentlich dadurch, daß alles in derselben bezogen wird auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung."

Ritschl hat dieser Definition Undeutlichkeit zum Vorwurf gemacht (R. V. III^3, 9). Insbesondere vermißt er, daß das Verhältnis zwischen der Erlösung durch Jesus und der Idee des Reiches Gottes nicht ausreichend bestimmt sei. „Denn wenn in dem Reiche Gottes der göttliche Endzweck ausgedrückt ist, so müßte erwartet werden, daß übrigens auch die Erlösung durch Jesus als Mittel auf diesen Endzweck bezogen würde." Aber diese Ausstellungen sind unberechtigt. In diesem Zusammenhang erscheint eben das Reich Gottes gar nicht als der göttliche Endzweck, sondern

nur als das Ziel des menschlichen Handelns. Schleiermacher giebt hier keine Darstellung der christlichen Ideen in ihrem gegenseitigen logischen Verhältnis, sondern er schildert die „Glaubensweise", die im Christentum die normale ist. Und hier gilt eben einfach beides nebeneinander, daß alle Erregungen des Gemüts bezogen werden sowohl auf die Erlösung als auf das Gottesreich. Schleiermacher will hier nichts weiter, als den besonderen religiösen und den sittlichen Charakter der christlichen Frömmigkeit hervorheben. Er giebt damit dasselbe, was Ritschl wenige Seiten später als Charakteristik der christlichen Religion bietet (R. V. III^{2}, 13). In diesem Punkte stehen also beide Männer sich viel näher, als Ritschl denkt. Es fehlt aber auch bei Schleiermacher das von Ritschl vermißte „teleologische" Moment (im gewöhnlichen Sinne) durchaus nicht. Es findet sich erst in § 164: Die Pflanzung und Verbreitung der christlichen Kirche als Gegenstand der göttlichen Weltregierung. Hier schließt sich Schleiermacher, wie später Ritschl, an die teleologischen Aussagen des Kolosser- und Epheserbriefes an. „In dem christlichen Glauben, daß alles zu dem Erlöser geschaffen ist (Kol. 1, 16), liegt, daß schon durch die Schöpfung alles vorbereitend und rückwirkend eingerichtet ist in Bezug auf die Offenbarung Gottes im Fleisch und zu der möglichst vollständigsten Übertragung derselben auf die ganze menschliche Natur zur Gestaltung des Reiches Gottes." „Wie nun in der göttlichen Ursächlichkeit überall keine Teilung ist oder Gegensatz, und wir die göttliche Weltregierung nur als Eine auf Eins gerichtet betrachten können; so ist demnach die Kirche oder das Reich Gottes in seiner ganzen Ausdehnung und in der ganzen Folge seiner Entwicklung der Eine Gegenstand der göttlichen Weltregierung, alles Einzelne aber ist ein solches nur als in diesem und für dieses." In diesem Zusammenhang werden dann (§§ 165—169) die in der Weltregierung hervortretenden göttlichen Eigenschaften der Liebe und Gerechtigkeit behandelt. Dieser teleologische Aufriß hebt sich von dem

37156

Kantischen Gedanken des Reiches Gottes scharf ab und schließt sich an die Betrachtungsweise von Crusius an; nur daß der Name des Reiches Christi, der freilich sonst oft vorkommt, hinter dem des Reiches Gottes zurücktritt. Sachlich gemeint ist die Kirche, ohne daß etwa hier an die sittlichen Funktionen der Gläubigen insbesondere gedacht würde. Die ethische Fassung des Begriffs finden wir dagegen in der eigentlichen Erlösungslehre bevorzugt. Das Wesen der Erlösung besteht darin, daß in dem Menschen das vorher schwache und unterdrückte Gottesbewußtsein, das sich bis dahin gleichsam nur in einzelnen nicht zündenden Blitzen äußerte, durch die lebendige Einwirkung Christi gehoben und zur Herrschaft gebracht werde, so daß es auf stetige Weise die einzelnen Lebensmomente bestimmt. In einer erlösten frommen Persönlichkeit wird jedes überwiegend leidentliche Moment durch die Beziehung auf das in der Einwirkung des Erlösers gesetzte Gottesbewußtsein beschlossen, während jedes thätige von einem Impuls eben dieses Gottesbewußtseins ausgeht. Es findet ein „Thaterzeugen" statt, wobei Christus „uns die Impulse giebt." Das Aufnehmen dieser Impulse ist die Bekehrung, die aus Buße und Glauben besteht. Aus dem Glauben aber gehen die guten Werke als natürliche Wirkungen hervor. Denn unsere Vereinigung mit Christo im Glauben ist ebenso wesentlich ein thätiger Gehorsam, wie sein Leben ein thätiger Gehorsam der menschlichen Natur gegen das ihm einwohnende Sein Gottes war. Und unsere Aufnahme in seine Lebensgemeinschaft ist schon ebenso der befruchtete Keim aller guten Werke, wie der Vereinigungsakt schon der Keim war aller erlösenden Thätigkeit. Den sittlichen Zustand, der aus der Bekehrung sich beim Menschen ergiebt, nennt Schleiermacher in diesem Zusammenhang öfter „das Wollen des Reiches Gottes" (§ 712).

Was hier unter dem Ausdruck Reich Gottes verstanden wird, ist nicht ganz leicht zu sagen, jedenfalls nicht die Heils- und Gnadenanstalt (Reich Christi), sondern irgendwie

ein Ziel oder Zweck ethischen Handelns. Dies könnte bald die Ausbreitung der Gottesherrschaft oder die Verstärkung des Gottesbewußtseins, bald das ethische Gemeinwesen im Sinne Kants sein. Am deutlichsten ist die Vorstellung in dem 121. §, der vom heiligen Geiste handelt: „Alle im Stande der Heiligung lebenden sind sich eines inneren Antriebes, im gemeinsamen Mit- und gegenseitigen Aufeinanderwirken immer mehr Eines zu werden, als des Gemeingeistes des von Christo gestifteten neuen Gesamtlebens bewußt.“ In diesem Gesamtleben findet notwendig immer ein Aufeinanderwirken statt, eine Gegenseitigkeit der Mitteilung und Auffassung, indem jeder getrieben wird, seine eigentümliche Art des neuen Lebens darzustellen, ein Miteinanderwirken, indem jeder in dem Maß, als sich „das Wollen des Reiches Gottes in ihm bestimmter gestaltet und in einem Zusammenhang von Zweckbegriffen entwickelt“, auch die verwandten Kräfte in Anspruch nehmen muß. „Und so entsteht in diesem Ineinander des Auf- und Miteinanderwirkens vermöge der Selbigkeit des neuen Lebens in allen die Richtung auf ein gemeinsames ... Werk, welches selbst dann, wenn das ganze menschliche Geschlecht in die Gemeinschaft der Erlösung aufgenommen wäre, keineswegs vollendet sein würde, weil es immer noch als an sich schon unendliche wechselseitige Darstellung des Gemeinsamen in dem Eigentümlichen und des Eigentümlichen in dem Gemeinsamen fortbesteht. Denn dies ist das Wesentliche in dem Leben eines Volkes, und als ein solches oder als eine Hausgenossenschaft Gottes haben die Christen immer wollen angesehen sein.“ Der Gemeingeist nun, welcher in diesen Bestrebungen waltet, soll nicht etwa mit „dem durch Christum bewirkten Erwachen des reinen Gattungsbewußtseins“ gleichgesetzt werden. Allerdings ist durch Christum als Stifter einer solchen Verbindung, welche alle Menschen umfassen kann und es bei dem Einzelnen lediglich auf den Menschen schlechthin absieht, das Gattungsbewußtsein mit dem Gottesbewußtsein zugleich zum kräftigen Im-

puls geworden. Aber es ist dies nicht ein natürliches Princip, welches sich aus der menschlichen Natur, wie sie ohne Christum geblieben sein würde, von selbst würde entwickelt haben. „Vielmehr erkennen wir dasselbe nur als die ursprünglichste Äußerung des heiligen Geistes, als Bewußtsein der in allen gleichen Erlösungsbedürftigkeit und auch in allen gleichen Fähigkeit in die Lebensgemeinschaft Christi aufgenommen zu werden, und die allgemeine Menschenliebe nur als eins und dasselbe mit dem Wollen des Reiches Gottes in seiner ganzen Ausdehnung. Und nur in diesem Sinne sind uns der Gemeingeist der christlichen Kirche und die allgemeine Menschenliebe in jedem Christen als Liebe zu denen, welche dem Reiche Gottes schon eingebürgert sind, und zu denen, welchen dieser Anteil werden soll, derselbe Eine heilige Geist.“

Indem der Offenbarungstheologe hier das Ideal der „Humanität“ als ein natürlich entstandenes ablehnt und sein ethisches Ideal als eine besondere Stiftung Christi behauptet, hat er zugleich die deutlichste Formel gefunden für das, was er unter dem Reiche Gottes versteht. Es ist die umfassendste menschliche Gemeinschaft in der Lebensgemeinschaft mit Christus oder in dem kräftigen Gottesbewußtsein, es ist die Herrschaft Gottes in allen. Und das „Wollen des Reiches Gottes“ ist die Liebe, welche in der schon bestehenden Gemeinschaft waltet und sie über alle Menschen auszudehnen bestrebt ist. Mit dem Ideale der Humanität hat dieser Gedanke insofern eine Verwandtschaft, als diese Liebe sich auf die Menschen als solche, auf die Menschheit richtet, er ist aber von dem Ideale der Aufklärung und Herders verschieden durch die Anerkennung „der in allen gleichen Erlösungsbedürftigkeit“ und vor allem durch das Bewußtsein, daß dies sittliche Ideal nicht von selbst, als ein angeborener, allgemein vernünftiger Gedanke in der Menschheit gelegen hat, sondern durch die besondere Offenbarung und Erscheinung Christi in sie hinein-

gepflanzt ist. — Dies allgemeine, weltumfassende Ziel der sittlichen Thätigkeit des Christen gliedert sich nun in mannigfacher Weise je nach der Individualität. „Ist mit dem Glauben das Wollen des Reiches Gottes entstanden, so entstehen jedem Gläubigen aus seiner Stellung in der Welt nach Maßgabe der seinem Willen zu Gebote stehenden Kräfte und seiner Kunde von dem Zustande seines Kreises Aufforderungen zur Thätigkeit für das Reich Gottes. Die Summe dieser Verhältnisse bildet sein Berufsgebiet, dessen Vorstellung sich mit dem Wollen des Reiches auf das innigste verbindet." Hier ist mit der umfassenden sittlichen Aufgabe des Reiches Gottes die besondere Aufgabe des Einzelnen in der Form des Berufes verbunden. Man sollte nun, auch nach ausdrücklichen Erklärungen Schleiermachers*) erwarten, daß der Begriff des Reiches Gottes von ihm zum leitenden und organisierenden Princip der Ethik erhoben werden würde. Dies geschieht indessen nur in sehr eingeschränktem Maße.

Der Grund hierfür liegt in einer Verschiebung des Begriffes vom Reich Gottes. Wenn in der Glaubenslehre vom „Wollen des Reiches Gottes", von der „Thätigkeit für das Reich Gottes" die Rede war, so war der Begriff

*) Schluß des § 112. „Darum sollte man jetzt wohl sagen dürfen, es sei weder notwendig noch ratsam in der christlichen Kirche, den Unterricht über die Sünde und noch viel weniger den über die Heiligung mit dem Dekalogus zu beginnen, da beides nur zu unvollkommenen und oberflächlichen Vorstellungen führen kann. Und wenn man auch alles hineinzutragen bemüht ist, was nicht darin liegt: so ist dieses auf der einen Seite ein zeitig gegebenes böses Beispiel willkürlicher Schrifterklärung, und auf der anderen ergiebt sich dasselbige leichter und zusammenhängender aus dem unter dem Einfluß des Christentums ausgebildeten Sittengesetz der Vernunft, welches doch schon nicht mehr Handlungen, sondern Handlungsweisen in Formeln bringt. Die christliche Sittenlehre aber wird ihrem Verhältnis zur Glaubenslehre, mithin auch ihrer unmittelbaren Bestimmung weit besser entsprechen, wenn sie die imperative Form fahren läßt und nur die Lebensweise in dem Reiche Gottes in allen Beziehungen beschreibt."

hier immer in der Form der Zweckvorstellung gedacht; das Reich Gottes war Aufgabe, Ziel, Produkt des sittlichen Handelns. Aber in der „christlichen Sittenlehre"*) erscheint schon in der Einleitung eine etwas andere Vorstellung. Das Reich Gottes ist nichts anderes als die Gemeinschaft und Gesamtheit aller Tugenden, es ist die Rede von dem Ort, den jeder Einzelne im Reiche Gottes einnimmt. Kurz, es überwiegt die Vorstellung, daß das Reich Gottes ein Organismus, eine Lebensgemeinschaft ist; es ist nicht mehr der Zweck des Handelns, sondern die Gesamtheit alles christlichen Handelns selber. Da nun Schleiermacher in der christlichen Sittenlehre die Einteilung in Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre, wie er sie in der philosophischen Sittenlehre befolgt, fallen läßt; da er statt dessen den Schematismus des wirksamen und darstellenden Handelns eintreten läßt, und die imperative Darstellung durch die beschreibende ersetzt, so ist begreiflich, daß der Gedanke des Reiches Gottes keine beherrschende Stellung einnimmt. Man könnte sagen, das Ganze der christlichen Sittenlehre sei eben „die Darstellung der Idee des Reiches Gottes auf Erden als Darstellung der Art und Weise des Christen zu handeln". Aber diese Darstellung wird nicht aus der Idee des Reiches Gottes heraus entwickelt, sie dient hier nicht als organisierendes oder heuristisches Princip. Das liegt daran, daß in der Sittenlehre thatsächlich der teleologische Charakter der Reichgottesidee aufgegeben ist.

21. Was wir bei Schleiermacher vermissen, die Anwendung der Idee des Reiches Gottes als organisierenden Princips der Sittenlehre, das versucht Theremin zu leisten, indem er in seiner „Lehre vom göttlichen Reiche" (1823) das Ganze der christlichen Glaubenslehren und sittlichen Vorschriften der Idee des Reiches Gottes unterordnet. Freilich tritt hier die Dogmatik stark zurück, die Glaubenslehren werden nur berührt, um den Zusammenhang der

*) Die christliche Sitte, herausgegeben von Jonas (1813).

Dogmatik mit der Moral nachzuweisen. Der ganze Nachdruck liegt auf der Moral. Mit großer Energie, wenn auch nicht ohne Künstlichkeit wird dieser Versuch systematischer Konzentrierung durchgeführt.

Wie zwischen Gott und Christus von Ewigkeit her die geheimnisvolle Einheit des Wesens, und die sittliche Einheit der Gesinnung besteht, so soll auch der Sohn das Oberhaupt der ganzen Menschheit werden, damit sie durch ihn zu einer Gemeinschaft mit dem Vater geführt werde, derjenigen ähnlich, worin er selbst mit ihm sich befindet. Diese Verbindung aller Guten, sowohl mit Christo und seinem Vater als auch untereinander, wird passend das göttliche Reich genannt. Man beobachte den Einfluß Johanneischer Ideen, namentlich aus dem hohepriesterlichen Gebet. Wir befinden uns hier zunächst im Fahrwasser der Vorstellung des Reiches Christi. Darum ist es nicht zufällig, daß Theremin wie Schleiermacher bei der biblischen Begründung stark auf die Briefe an die Epheser und Kolosser zurückgreift, „deren Hauptzweck zu sein scheint, die Idee des göttlichen Reiches darzustellen." Sie ist das Geheimnis Gottes, in welchem alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis verborgen liegen, sie wird mithin die höchste aller christlichen Vorstellungen sein, aus welcher über alle Licht verbreitet wird. Es ist der Gedanke, daß alle vernünftigen Wesen in der sichtbaren und der unsichtbaren Welt in eine große Gemeinschaft, eine gesellige Verbindung zusammengefaßt werden sollen, da Christus der Begründer des Reiches, Haupt und Eckstein ist, und die Liebe der Menschen zu Gott und untereinander die herrschende Gesinnung. Aus der Idee des göttlichen Reiches werden nicht nur alle Elemente des christlichen persönlichen Gottesbegriffes, seine Einheit, Freiheit, Weisheit, Liebe, Gerechtigkeit abgeleitet, sondern auch das Wesen des Menschen. Ist das göttliche Reich der umfassendste Ratschluß Gottes, so muß er den Menschen in sittlicher Vollkommenheit geschaffen haben. Freilich hat

dieser sich dann so von der göttlichen Absicht fortentwickelt und sich so weit von dem göttlichen Reiche entfernt, daß er nur durch ein Wunder für dasselbe zurückgewonnen werden konnte. Dies Wunder aber mußte geschehen, da Gott seinen einmal gefaßten Vorsatz notwendig verwirklichen muß. Das Wesen des göttlichen Reiches ist die gegenseitige Liebe von Gott und Mensch. Mithin konnte das Reich Gottes nur dadurch in die Wirklichkeit übergeführt werden, daß in der Person des Gottmenschen beide Naturen in einer Person erschienen. „Damit war das Reich Gottes vorhanden" — die Vereinigung der Gottheit und Menschheit war dem Wesen nach vollbracht; nun konnte auch die Verschmelzung der Gesinnung und die Liebe darauf folgen. Um diese göttliche Gesinnung den Menschen einzuflößen, „offenbarte er in der Aufopferung seines Lebens die Liebe der Gottheit auf eine deutliche, erschütternde Weise; und das Reich Gottes drang gewaltsam in das Irdische hinein". Diese Wohlthat mußte das Herz des Menschen rühren, daß er aus Dankbarkeit Gott wieder lieben, und daß die von jeher beschlossene, aber bis jetzt unmögliche Gemeinschaft entstehen konnte. Der energischen Selbstliebe steht nicht mehr ein kaltes Gesetz entgegen, es steht Liebe gegen Liebe; in der Person Jesu sehen wir ferner das anfeuernde Ideal der sittlichen Vollkommenheit; ja er läßt uns Blicke in das vollkommene Gottesreich thun, indem er sich uns nach seinem Übergang ins Unsichtbare zeigt. In diesen Thatsachen spricht sich deutlich ein Plan der Vorsehung aus. Aus ihnen schließen wir: es giebt eine Vorsehung, für die der Einzelne ebensoviel Wert hat als das Ganze, und die in allen jenen Veranstaltungen den Zweck verfolgt, ihn in die Gemeinschaft des Reiches Gottes einzuführen. Dieses mächtige Eintreten des Reiches Gottes ins Irdische war vorbereitet durch gewisse Anfänge in den gottgeordneten Verhältnissen der Familie und des Staates, die als eine Art Vorschule des Reiches Gottes gelten dürfen, vorbereitet auch durch die wunderbare Geschichte des auserwählten

Volkes, insbesondere durch die Prophetie. Gesichert und fortgepflanzt wird es durch die Kirche.

Nachdem so das ganze Heils- und Erlösungswerk unter der Idee der Begründung des Reiches Gottes auf Erden dargestellt ist, wird nunmehr die Tugendlehre ebenfalls aus ihr oder aus der Idee der Liebe zu Gott und dem Nächsten abgeleitet, insbesondere die vier Tugenden der Frömmigkeit, des Vertrauens, der Nächstenliebe und der Mäßigung oder Unterwerfung der Neigungen unter die Liebe zu Gott. Die Frömmigkeit, als das beständige Anschauen Gottes unterhält durch beständige Sehnsucht nach der Gemeinschaft mit Gott das Reich Gottes auf Erden. Das Vertrauen als das Eingehen in den göttlichen Willen wird bewiesen in Hoffnung, Ergebung und Tapferkeit. Ihr wichtigster Antrieb ist der Glaube an die Vorsehung und an ihr großes Werk, an das göttliche Reich. „Daß es ein solches Reich giebt, das durch den Christen befördert werden soll . . . das ist es, was ihn mit Heldenmut erfüllt; und wenn er sich zurückzöge, würde er den unerträglichen Vorwurf auf sich laden, dies Reich in seinem Fortschreiten gehemmt, und die wichtigste Angelegenheit, die nur in die Hand eines Menschen gelegt werden kann, veruntreut zu haben." Die Nächstenliebe ist die Bethätigung der Dankbarkeit gegen Gottes Wohlthat. Sind wir aus Liebe zu Gott in den größten seiner Ratschlüsse, die Verbreitung seines Reiches, mitwirkend eingegangen, wie sollten wir alsdann Wesen nicht lieben, die mit uns die gleiche Bestimmung haben, jener Ordnung der Dinge einverleibt zu werden. Die Mäßigung endlich in den Neigungen und Leidenschaften, die durch die Liebe zu Gott bewirkt wird, ist der Ausbreitung des göttlichen Reiches förderlich; denn je mehr die Neigungen absterben, die uns ans Irdische fesseln, um so leichter wird es dem frei gewordenen Gemüte, fromm zu sein und sich den Gedanken an Gott stets gegenwärtig zu halten. Bei der Schilderung dieser Tugenden, die sich aus der Grundidee der Liebe im göttlichen Reiche

ergeben, wird nun durchweg hervorgehoben, daß in und mit ihnen das wahre Glück gegeben ist. Der Grund hierfür ist folgender. Wenn die Idee des göttlichen Reiches sich als die höchste sittliche bewähren soll, so muß gezeigt werden können, daß die wahren Genossen desselben schon dadurch allein im Besitze des wahren Glückes sind. Dies ist notwendig im Sinne Kants, um das Reich Gottes als das höchste Gut zu erweisen. Und so wird denn der Satz aufgestellt und im einzelnen durchgeführt, daß „in dem Maße, als man durch Glauben und Liebe sich mit dem göttlichen Reiche verbindet, der Schmerz entfernt und das Glück der Liebe hervorgebracht wird." Der Beförderung des göttlichen Reiches sollen nun „die Verhältnisse" dienen, Familie und Staat, Wissenschaft und Kunst, vor allem die Kirche*). Sie ist nicht das Reich Gottes, wie der Katholicismus behauptet, sondern nur das Hauptmittel zu seiner Verbreitung. Zu diesem Zwecke ist Christus in der Kirche und den Sakramenten gegenwärtig und will ihr beistehen alle Tage bis an der Welt Ende, nicht bloß, daß er die reine Lehre, sondern auch, daß er die sittliche Gesinnung, zu deren Hervorbringung die Lehre dienen soll, und die daher einen größern Wert hat als jene, erhalten wolle . . . —

In dieser Schrift, die durch den Adel der Gesinnung und die schöne Form gleich anziehend wirkt, kehren Ideen Schleiermachers und Kants, aber auch der Gedankengang der biblicistischen Theologen in nicht ungeschickter Verschmelzung wieder. Bahnbrechend gewirkt hat sie nicht, weil trotz aller Kunst es doch nicht gelungen ist, den gesamten Gedankeninhalt der christlichen Weltanschauung der leitenden Idee zwanglos unterzuordnen.

---

*) Zu diesem Abschnitte vgl. man die parallele Darstellung bei Marheinecke, Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft. Berlin 1827. III. Teil: Von Gott dem Geist (im Anschluß an den 3. Artikel). 3. Abschnitt: Vom Reich Gottes § 501—510.

VI.

22. An Theremin knüpft Ritschl sein Unternehmen ausdrücklich an. Es sei daher gestattet, diesen großen chronologischen Sprung zu machen. Die innere Berechtigung dazu scheint mir darin gegeben, daß seit Schleiermacher und Theremin meines Wissens kein Theologe von der Idee des Reiches Gottes einen hervorragenden Gebrauch gemacht hat.

Bei der Darstellung der Lehre Ritschls vom Reiche Gottes empfiehlt es sich, von der ersten Auflage der Rechtfertigungslehre auszugehen*), welche gerade für unsere Frage erhebliche Eigentümlichkeiten zeigt. Gegenüber den schulmeisterlichen Bemängelungen des Sprachgebrauches bei Ritschl, wie sie neuerdings von R. Wegener**) vorgebracht sind, erinnere ich zunächst daran, daß Ritschl in völlig richtiger Erkenntnis den Begriff der βασιλεία mit Herrschaft Gottes wiedergiebt (II 1. 3., 30). In der biblisch-theologischen Erörterung bevorzugt er auch diesen abstrakten Ausdruck. Es wäre sehr zu wünschen gewesen, daß er ihn in allen Teilen des Systems beibehalten hätte. Manche Mißverständnisse und Unklarheiten wären dann vermieden worden. Statt dessen benutzt er später den „uns geläufigen" Ausdruck Reich Gottes; aber er rechtfertigt diesen Anschluß an den herrschenden Sprachgebrauch, indem er sagt, der Ausdruck Reich Gottes „bezeichne die Herrschaft Gottes als die ihrer Absicht gemäß wirksame, infolge unserer Überzeugung, daß die Herrschaft Gottes durch

*) Bd. 2 und 3. Bonn 1874.

**) S. 61—70. Der Verfasser hat nicht nur die oben mitgeteilte Definition und Erläuterung des Wortes „Reich Gottes" nicht beachtet, sondern hat auch die Unterschiede der Auflagen überhaupt nicht erwähnt. Ein Kritiker, der mit solcher Anmaßung auftritt, wie Wegener, hatte aber die Pflicht, sein Opfer wenigstens so weit zu studieren, daß er die Motive der einzelnen Aufstellungen zu würdigen im stande war.

Christus eine Gemeinde gefunden hat, welche sich von Gott beherrschen läßt". Der konkrete Ausdruck empfahl sich ihm namentlich in allen den Fällen, wo an die Gemeinschaft der Menschen gedacht wird, in deren Mitte die Herrschaft Gottes verwirklicht wird, er ist aber entschieden unzweckmäßig, wo die abstrakte Idee dieser Herrschaft selber ins Auge gefaßt wird. In sehr merkwürdiger Weise wird zwischen den beiden Gebrauchsweisen des Ausdrucks abgewechselt in den ersten §§ des „Unterrichts" (1. Aufl.), wenn es einmal (§ 7) heißt: „das Reich Gottes als die Gesamtheit der durch gerechtes Handeln verbundenen Unterthanen" und dann wieder (§ 8): „das Reich Gottes ist die geistige und sittliche Aufgabe der in der christlichen Gemeinde versammelten Menschheit," . . . und: es kommt als „gegenwärtiges Erzeugnis des Handelns aus dem Beweggrund der allgemeinen Liebe" zu Stande. Man sieht, wie viel besser in dem zweiten Falle der Ausdruck „Herrschaft" am Platze wäre.

Freilich ist dies nun eine Auffassung des biblischen Begriffes βασιλεία τοῦ θεοῦ, die in hohem Grade anfechtbar ist. Ich will nicht davon reden, daß der antithetische Charakter der Idee, die ihre Spitze gegen das Reich des Satans und gegen die Weltreiche hat, völlig zu kurz kommt*). Aber wenn hier die Sache so dargestellt wird, daß die Herrschaft Gottes „in den Jüngern und durch sie zu Stande kommt", daß sie „ihren Bestand nur an dem Gehorsam der Menschen hat", ja gelegentlich die Formel erscheint, daß das Reich Gottes geradezu ein Produkt menschlicher Thätigkeit sei, so ist dies eine Form der Idee, die zwar in gewissen jüdischen Anschauungen Analogieen hat**), allenfalls auch in dem von Joh. Jak. Heß entwickelten Begriff der Theokratie, die aber mit dem Gedanken

*) Vgl. meine Schrift: Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 2. Aufl., S. 8 ff., 26—35.

**) Vgl. meine Schrift, S. 2—7.

Jesu nur im Namen übereinstimmt. Denn seine Verkündigung knüpft an eine alttestamentliche jüdische Vorstellung und Redeweise an, welche ganz transcendent, von Gott aus, gedacht ist*). Nicht darauf ruht der Schwerpunkt, daß Menschen vorhanden sind, die Gottes Willen thun, sondern darauf, daß Gott, gewaltigen und überirdischen Feinden zum Trotz, seine Herrschaft behauptet und durchsetzt — unter Umständen gegen den Willen der Menschen. Daraus ergiebt sich, daß das Königtum Gottes nur von Gott selbst herbeigeführt und verwirklicht werden kann. Es ist deshalb eine exegetisch nicht zu rechtfertigende Vorstellung Ritschls, daß dies durch menschliches Thun, durch Befolgung des Willens Gottes zu erreichen sei. Damit hängt dann weiter zusammen, daß in dem Sprachgebrauch der synoptischen Evangelien βασιλεία auch nicht wohl eine Gemeinschaft von Menschen, sondern nur entweder einen Zustand der Dinge, oder einen heiligen Ort bezeichnen kann. Vor allem aber müssen wir es unhistorisch und unpsychologisch nennen, wenn in der biblisch-theologischen Grundlegung Ritschls, etwa in der Art und Weise von Reinhard, das, was allenfalls als ein Erfolg des Wirkens Jesu angesehen werden kann, in die bewußte Absicht Jesu zurückverlegt wird. Die Absicht der Gründung eines Reiches Gottes, die Anbahnung einer sittlichen Organisation der Menschheit kann schon deswegen nicht im Sinne Jesu gelegen haben, weil er in seinem ganzen Auftreten und Wirken sich nicht als Anfänger einer neuen Epoche der Menschheitsgeschichte fühlt. Ganz im Gegenteil ist er sich bewußt, am Ende aller Welt und aller Geschichte zu stehen. Was noch aussteht, ist das Gericht, und was dem folgt, das ist keine Menschheitsentwickelung mehr, sondern das Gegenteil aller Entwickelung — es ist der vollendete Zustand der Dinge, da Gott alles in allem ist. Denn die Matthäusgleichnisse, aus denen man den Entwickelungs-

*) Vgl. meine Schrift, S. 8—11, 105 ff.

gedanken entnimmt, sind entweder falsch gedeutet oder sie gehören zu den sekundärsten Bestandteilen der Evangelien*).

Aber, wie modernisierend und dogmatisierend auch Ritschls biblisch-theologische Grundlegung sein mag — deshalb muß der Gedanke vom Reiche Gottes, wie er ihn formuliert hat, noch nicht unbrauchbar sein. Denn die Geschichte zeigt, daß die Idee Jesu, abgesehen von der ältesten Zeit, überhaupt nirgends unverkürzt und unverbogen, sondern immer umgestimmt und umgedeutet benutzt wird. Es war garnicht möglich, sie anders zu verwerten. Und wenn sie nur sonst brauchbar und treffend ist, so scheint mir wenigstens eine von der Bibel abweichende Verwendung unbedenklich — namentlich wenn man sich über die Differenz klar ist und sie als notwendig begreift.

23. Aber ist sie nun brauchbar und in welcher Weise wird sie von Ritschl gebraucht? Eingestandenermaßen überwiegt, namentlich in der 1. Auflage, die ethische Auffassung. Bei der allgemeinen Definition der christlichen Religion (R. V. § 2) wird die Idee des Reiches Gottes geradezu als Beweis und Ausdruck für den absolut sittlichen Charakter dieser Religion genommen. Das Christentum wird verglichen nicht einem Kreise, sondern einer Ellipse, die zwei Brennpunkte hat: die Ideen der Erlösung und des Reiches Gottes. Nur sie beide machen das volle Wesen der christlichen Religion aus.

In der protestantischen Schul-Theologie ist „alles, was den Erlösungscharakter des Christentums betrifft, Gegenstand genauester Überlegung gewesen, während die ethische Auffassung des Christentums unter der Idee des Reiches Gottes zu kurz kommt". Aber auch umgekehrt: wenn man die Eigentümlichkeit des Christentums nur nach dem teleologischen Moment, nämlich nach dem Zwecke des rein sitt-

*) Vgl. meine Schrift, S. 40—48.

lichen Gottesreiches bestimmen wollte, so würde man seinen Charakter als Religion beeinträchtigen*).

*) Andere Hauptstellen: Jesus selbst hat in dem Reiche Gottes (d. h. in der Verwirklichung der Herrschaft Gottes) den sittlichen Zweck der von ihm zu gründenden Religionsgemeinschaft erkannt, da er darunter nicht die gemeinsame Ausübung der Gottesverehrung begreift, sondern die Organisation der Menschheit durch das Handeln aus dem Motiv der Liebe (III ¹, 8. ³ 12). Das sittliche Handeln, welches von dem Zwecke des Reiches Gottes in Anspruch genommen wird (III ¹, 18. ³30). Unter diesen beiden Merkmalen der größtmöglichen Ausdehnung und des umfangreichsten Motives wird für die Gemeinschaft der Sittlichkeit von Kant der christliche Titel des Reiches Gottes angenommen (III ¹, 217. ³240). Die christliche Vorstellung von dem Reiche Gottes, welche sich als korrelat mit dem Begriff von Gott als der Liebe erwiesen hat, bezeichnet die extensiv und intensiv umfangreichste Vereinigung der Menschheit durch das gegenseitige sittliche Handeln ihrer Glieder, welches über alle natürlichen und particularen Bestimmungsgründe hinausgreift (III ¹, 244. ³270; vgl. ¹250. ³275). Das Reich Gottes als bestimmungsgemäße sittliche Gemeinschaft der Menschen (III ¹, 267. ³292). Das Reich Gottes, diese extensiv und intensiv umfangreichste Verbindung von Menschen, kann nicht anders verwirklicht werden, als durch Werke, sinnenfälliges Handeln und Reden (III ¹, 448. ³481). Kirche sind die an Christus Glaubenden, sofern sie im Gebete ihren Glauben an Gott den Vater oder sich für Gott als die ihm durch Christus wohlgefälligen Menschen darstellen. Reich Gottes sind die an Christus Glaubenden, sofern sie, ohne die Unterschiede des Geschlechtes, Standes, Volkes an einander zu beachten, gegenseitig aus Liebe handeln, und so die in allen möglichen Abstufungen bis zur Grenze der menschlichen Gattung sich ausbreitende Gemeinschaft der sittlichen Gesinnung und der sittlichen Güter hervorbringen. Die gottesdienstliche Gemeinschaft der Christen, indem sie in die sinnliche Erscheinung tritt, giebt ihre eigentümliche Art für jeden Beobachter zu erkennen; hingegen das sittliche Reich Gottes, auch sofern es in Handlungen sinnenfällig erscheint, wird als ganzes in seiner eigentümlichen Art nur für den christlichen Glauben offenbar. Ferner ist die gottesdienstliche Gemeinschaft der Christen der Grund für rechtliche Ordnungen, deren sie um ihrer selbst willen bedarf; das Reich Gottes aber wird zwar dadurch nicht beeinträchtigt, daß das sittliche Handeln unter Umständen in rechtliche Formen eingeht, ist aber von ihnen in seinem Bestande durchaus unabhängig (III ², 271).

Wie stark in diesem Begriffe das Sittliche überwiegt, hat Ritschl selbst empfunden, indem er (III ¹18, ³30f.) die Frage aufwirft, ob nicht das Nebeneinander von Erlösung und Handeln nach dem Zwecke des Reiches Gottes unvereinbar, ob nicht in dem Begriff der absolut „sittlichen Religion" ein Widerspruch enthalten sei. Dem gegenüber hebt er schon in der 1. Auflage hervor, daß der Begriff des Reiches Gottes insofern auch ein religiöser sei, als ja nach Phil. 2, 12. 13 der Christ in seinem sittlichen Thun sich immer abhängig von der Gnade fühle (III ¹20. ³31f.). Vor allem aber betont er (III § 36. ¹250. ³274f.): Vor allem aber betont er (III § 36. ¹250. ³274f.) sehr stark, daß die Verbindung von Menschen im Reiche Gottes, wenn sie irgendwo wirklich ist, immer von Gott abhängig ist und vollständig nur unter dieser Bedingung vorgestellt werden kann. Es ist nämlich nicht nur die Erlösung, sondern ebensosehr der Endzweck des Reiches Gottes von der Offenbarung Gottes in Christo abhängig (III ¹9. ³14), dementsprechend, daß die Thätigkeit Jesu ebensosehr Reich Gottes gründend als erlösend war. Man darf die Ansicht Ritschls wohl so erläutern: Der Gedanke des Reiches Gottes, wenn er auch schließlich auf die ethische Zweckbestimmung der Menschen hinaus kommt, kann doch als eine religiöse Idee bezeichnet werden, insofern als dieses Ziel der sittlichen Thätigkeit und diese sittliche Gemeinschaft nicht vorhanden sein würde, wenn nicht durch die Erscheinung und Verkündigung Christi die Menschen zu jener sittlichen Sammlung und Leistung begeistert und gekräftigt worden wären. Die Menschen könnten nicht der Aufgabe des Reiches Gottes dienen, wenn sie nicht durch die Gnade Gottes, die Sündervergebung und die überzeugende, gewinnende Liebe, wie sie in Christo den Menschen erschienen ist, entscheidende Antriebe empfangen hätten. Nur kurz weist Ritschl hier auf die stete Wechselwirkung hin, in welcher überhaupt die religiösen Funktionen der Gotteskindschaft und das sittliche Handeln im Reiche Gottes zu einander stehen (III ¹9. ³13).

So fehlt also schon im ersten Entwurf des Systems

die religiöse-Begründung der Reich-Gottes-Idee nicht. Aber diese Seite der Sache ist in den folgenden Auflagen der Rechtfertigungslehre und des Unterrichts bedeutend stärker herausgearbeitet. Ich glaube mich nicht zu täuschen, daß Ritschl hier dem Einflusse von Kaftan gefolgt ist, dessen Werk über das Wesen der christlichen Religion 1881 vor der 2. Auflage der Versöhnungslehre (1883) erschien. Für Kaftans Auffassung ist charakteristisch, daß er das Reich Gottes nicht nur als sittliches Ideal, sondern auch als das höchste Gut in der christlichen Religion bezeichnet, aber nicht in dem Schleiermacherschen Sinne eines sittlichen Gutes, sondern ganz eudämonistisch als das höchste aller Güter. Maßgebend sind für ihn besonders die Gleichnisse vom Schatz im Acker und der köstlichen Perle. „Als Gut gedacht ist es etwas, was der Einzelne hat, besitzt, genießt.“ Zweifellos ist dies eine biblisch-theologisch richtige Ergänzung der Darstellung Ritschls. Und so hat er sich denn auch dieser Verbesserung nicht entziehen mögen*).

*) Man kann zeigen, wie Ritschl an vielen Stellen die Vorstellung des höchsten Gutes — beinahe möchte ich sagen interpoliert hat.

I. Auflage.	II. und III. Auflage.
2. Band, S. 28:	2. Band, S. 28:
Denn daß die Herrschaft Gottes in der Nähe bevorsteht,	Denn daß die Herrschaft Gottes in der Nähe bevorsteht, daß dieses höchste Gut für die Israeliten endlich ins Leben treten soll,
hat in Jesu Munde nicht den Sinn . . .	hat in Jesu Munde nicht den Sinn . . .
S. 38:	S. 37:
Denn die Berufung zu der gemeinsamen Aufgabe des Gottesreiches . . . — — so sind diejenigen von ihm gerettet, welche sich zu dem gemeinsamen Handeln haben sammeln lassen, das sich in der Richtung auf die Gottesherrschaft bewegt.	Denn die Berufung zu dem Segen und der gemeinsamen Aufgabe des Gottesreiches . . . — — so sind diejenigen von ihm gerettet, welche durch die Gewährleistung des höchsten Gutes sich zugleich zu dem Gehorsam gegen die Anforderungen an die Gemeinde Jesu bestimmen lassen.
S. 41:	S. 41:
Wie nun hierin auch der Genuß der Seligkeit erzielt wird, das ewige Leben, so ist natürlich . . .	Wie nun hierin auch das höchste Gut erlebt oder das ewige Leben erzielt wird, so ist . . .
3. Band, Überschrift von § 6: Das Verhältnis dieser (der religiösen) Abhängigkeit (in der Rechtfertigung) zu der sittlichen Selbstthätigkeit im Christentum.	3. Band, Überschrift von § 6: Die Gleichartigkeit der Begriffe Reich Gottes und Rechtfertigung.
	S. 5, Zusatz: da alles, was in den Bereich der Erlösung durch Christus hineinfällt, auf den Zweck der Seligkeit im Reiche Gottes bezogen werden muß.

Z. B. tritt dies in § 5 des Unterrichts hervor. Während es früher hieß: das Reich Gottes ist der allgemeine Zweck der durch Gottes Offenbarung in Christus gestifteten Gemeinde — heißt es jetzt (von der 2. Aufl. 1881 an): Das Reich Gottes ist das von Gott gewährleistete höchste Gut der durch seine Offenbarung in Christus gestifteten Gemeinde. Am deutlichsten wird die Veränderung an zwei Zusätzen der späteren Auflagen. § 6 der Lehre von der R. u. V. beginnt jetzt mit den Worten: „Auch das Reich Gottes ist ein direkt religiöser Begriff. Das zeigt sich, wenn man den ursprünglichen Wortlaut: Herrschaft Gottes beachtet. Denn diese Verbindung drückt deutlich eine auf die Menschen gerichtete Wirkung Gottes aus. Darin ist zweierlei zusammengefaßt. Das Reich Gottes ist das höchste Gut, welches Gott an Menschen verwirklicht und zugleich ihre gemeinschaftliche Aufgabe, da die Herrschaft Gottes nur an der Leistung von Gehorsam durch die Menschen ihren Bestand hat. Beide Bedeutungen stehen

in Wechselwirkung.“ Hier ist mit einer entschiedenen Annäherung an den biblischen Sprachgebrauch der Gedanke der Herrschaft Gottes ganz von Gott aus gefaßt, und der Begriff dadurch zu einem religiösen gestempelt. Wenn wir aber fragen, was hier das höchste Gut bedeutet, so vermissen wir eine unzweifelhaft klare Antwort. Bei Kastan ist der Ausdruck ganz deutlich; er faßt ihn eudämonistisch: das Reich Gottes ist ihm nur der konkrete biblische Ausdruck für die Seligkeit, welche für die ersten Jünger in der Gemeinschaft mit dem lebenden, für die späteren in der Gemeinschaft mit dem erhöhten Christus gegeben ist. Es wird hier zum Deckwort für den individuellen religiösen Besitz. Das ist bei Ritschl nicht der Fall. An einigen Stellen kann man ihn deuten im Sinne Schleiermachers*). Aber eine ganz andere Auffassung wird nahegelegt durch den Zusatz in § 8 des Unterrichts: „Zugleich ist das Reich Gottes das höchste Gut für diejenigen, welche in ihm vereinigt sind, sofern es die Lösung der in allen Religionen gestellten oder angedeuteten Frage darbietet, wie der Mensch, welcher sich als Teil der Welt und zugleich in der Anlage zu geistiger Persönlichkeit erkennt, den hierauf gegründeten Anspruch auf Herrschaft über die Welt gegen die Beschränkung durch dieselbe durchsetzen kann.“

*) § 5 des Unterrichts: ... es ist als höchstes Gut nur gemeint, indem es zugleich als sittliches Ideal gilt, zu dessen Verwirklichung die Glieder der Gemeinde durch eine bestimmte gegenseitige Handlungsweise sich untereinander verbinden. Jener Sinn des Begriffes wird deutlich durch die in ihm zugleich ausgedrückte Aufgabe. Vgl. § 56. Schleiermachers Begriff vom höchsten Gut wird von Ritschl (R. V. I³, 490) so formuliert: „In dem Begriff des höchsten Gutes wird etwas aus der menschlichen Thätigkeit Hervorgegangenes insofern bezeichnet, als es dieselbe stets von neuem hervorruft und fortpflanzt.“ Sollte es nicht angezeigt sein, auf den vieldeutigen und daher mißverständlichen Begriff des höchsten Gutes zu verzichten? Giebt es eine neuere Untersuchung über die Geschichte und den Gebrauch dieser Formel? Wenn nicht, so scheint mir hier eine dringende Aufgabe vorzuliegen für die Dogmenhistoriker.

Und dazu § 76: „Die Vollendung des Reiches Gottes als des höchsten Gutes steht unter Bedingungen bevor, welche über die erfahrungsmäßige Weltordnung hinausliegen.“ Diese Andeutung scheint mir sehr wichtig zu sein, obwohl sie von Ritschl nirgends weiter ausgeführt ist. Es wird hier aus der Idee der Herrschaft Gottes das abgeleitet, was die Religion überhaupt leisten soll und was die christliche Religion im besondern ihren Bekennern leistet, die Überwindung der Welt und die geistige Herrschaft über sie. Hiermit wird dem Gedanken eine centrale religiöse Bedeutung gesichert und es eröffnet sich die Möglichkeit, den gesamten religiösen und ethischen Inhalt des Christentums unter diesen einen beherrschenden und zusammenfassenden Begriff zu bringen. Denn, daß die Christen sich unter die Königsherrschaft Gottes beugen und an sie glauben, bedeutet nicht nur, daß sie seinen Willen in den ihren aufnehmen, seinen Endzweck zu dem ihrigen machen, sondern auch, daß sie unter seinem väterlichen Regiment und Schutz die Sicherheit und den Frieden und schließlich, wenn das Reich Gottes vollendet sein wird, die volle Seligkeit finden werden. In dieser fortgebildeten Idee liegt ein starker Antrieb zu einer völligen Umarbeitung, Konzentrierung und Vereinfachung der Glaubens- und Sittenlehre. Ritschl hat aber keinen Gebrauch mehr von dieser Möglichkeit gemacht, obwohl der Aufbau seines Systems ihm dazu Veranlassung hätte bieten können.

24. Wir müssen uns die Stellung der Idee im System Ritschls klar zu machen suchen. Die Kraft systematischer Konzentration, die bei ihm imponiert, hat, wie mir scheint, doch nicht vermocht, ein völlig einheitliches System zu schaffen, weil der Widerstand der sehr verschiedenartigen Stoffe, die zu verwenden waren, zu groß war. Wenn er das Christentum einer Ellipse vergleicht mit zwei Brennpunkten, dem Erlösungsgedanken und dem Gedanken des Reiches Gottes, so könnte man sein System doch noch treffender so charakterisieren, daß jene zwei Punkte die

Mittelpunkte zweier Kreise sind, welche sich schneiden, also sich zum Teil decken. Denn der Komplex der Erlösungslehre bildet ein Ganzes für sich, ebenso wie die Gedankengruppe des Reiches Gottes.

Erwägen wir zuerst den geschlossenen Zusammenhang der Erlösungslehre. In der Rechtfertigung und Sündenvergebung eröffnet Gott den Verkehr mit dem Sünder von sich aus. Durch dieses sein Entgegenkommen wird der Mensch versöhnt, d. h. sein Mißtrauen gegen Gott verwandelt sich in Vertrauen, sein Widerspruch gegen ihn in Zustimmung zu seinem Willen. Der Glaube, welcher die Rechtfertigung ergreift, bethätigt sich in den Funktionen der religiösen Weltbeherrschung und Gotteskindschaft und des sittlichen Handelns im Beruf. In der christlichen Vollkommenheit ist nicht nur Gottvertrauen, Demut und Geduld, sondern auch die Erzeugung eines zusammenhängenden sittlichen Lebenswerkes eingeschlossen (R. V. III, § 62—68. Überschrift: Die religiösen Funktionen aus der Versöhnung mit Gott und die religiöse Ordnung des sittlichen Handelns)*). Man beachte, wie hier aus dem

*) Die zusammenfassenden Sätze am Schlusse des Werkes (III^3, 634):

1. Die religiöse Herrschaft über die Welt, welche die direkte Bestimmung der Versöhnung mit Gott durch Christus bildet, wird durch den Glauben an die liebevolle Vorsehung Gottes, durch die Tugenden der Demut und der Geduld, endlich durch das Gebet ausgeübt und durch dieses auch zu gemeinschaftlicher Erscheinung gebracht.
2. In der Ausübung des Vertrauens auf Gott in allen Lagen des Lebens, in der Erzeugung von Demut und Geduld, auch so wie das Gebet diese inneren Thätigkeiten unterstützt, erlebt der Gläubige seine persönliche Gewißheit der Versöhnung.
3. Die Freiheit des Handelns in der Form des besonderen sittlichen Berufs, welche aus dem allgemeinen Endzweck des Gottesreiches sich in der Erzeugung der Grundsätze und Pflichturteile das Gesetz giebt, und die Aneignung der Versöhnung bestätigt, bildet mit jenen religiösen Funktionen zusammen die Vollkommenheit, in welcher sich jeder Gläubige als Ganzes oder als Charakter darzu-

biblischen Gedankenkreise der Rechtfertigung und Versöhnung das sittliche Handeln in völlig überzeugender und befriedigender Weise als notwendig und möglich abgeleitet wird. Der Begriff des Reiches Gottes spielt hier nur eine sekundäre Rolle. Er dient in diesem Zusammenhange nur dazu, den einzelnen Christen in Stand zu setzen, sich seine besondere Berufsaufgabe aus dem allgemeinen Endzwecke abzuleiten und abzugrenzen. Das eigentliche Motiv aber zum sittlichen Handeln und die Kraft dazu fließt hier nicht aus der Vergegenwärtigung jenes letzten und allgemeinen Endzweckes, sondern aus dem Glauben, welcher durch die Gnade Gottes erweckt, an ihr seinen Halt und seinen Sporn hat. Es ist nicht gelungen, die Reich-Gottes-Idee wirklich in diesen Rahmen der Soteriologie hineinzuzeichnen. Sie ragt nur herein und wurzelt ihrerseits in einem völlig andersartigen Gedankenkreise; ich nenne ihn den teleologischen.

Der Aufriß der christlichen Teleologie ist von Ritschl in der Gotteslehre gegeben (R. V. § 34—39. [Unterr. § 11 bis 14). Die Anschauungen der Socinianer und Orthodoxen von der sittlichen Weltordnung werden abgelehnt (R. V. § 31—33), besonders auch aus dem Grunde, weil beide Richtungen nicht die Frage gestellt haben, welchen Zweck Gott mit dem menschlichen Geschlecht gemein hat oder gemein haben kann. „Denn durch den gemeinsamen Zweck wird die Art der Gemeinschaft bestimmt; und ein Gesetz des Handelns wird von dem Willen des Gesetzgebers weder zufällig noch nach einer anderen Notwendigkeit hervorgebracht, als nach der des gedachten Zweckes der Gemeinschaft, welcher das Gesetz als Mittel dienen soll“ (R. V. III^3, 257). Die Art der Fragestellung ist für Ritschls Methode charakteristisch. Gesucht wird der richtige Begriff vom Wesen und Willen Gottes. Da nun das

stellen hat, der seine bleibende Stellung in dem Reiche Gottes einnimmt und das ewige Leben erlebt.

Wesen Gottes an sich unerkennbar ist, so soll sein Selbstzweck und die Art seines Wollens erkannt werden aus dem Zweck und der Ordnung, die in der uns erkennbaren Schöpfung und Geschichte walten. Vorausgesetzt ist hierbei freilich, daß der in der Welt herrschende Zweck auch der Selbstzweck Gottes sei, oder wie Ritschl es gegen Thomas von Aquino ausdrückt: „Schließt die Bestimmung des menschlichen Geschlechtes die geistige und selige Gemeinschaft mit Gott in sich, so kann dieser Zweck mit dem Selbstzweck Gottes nicht außer Verhältnis stehen; zwischen der Erschaffung der Menschen zu jenem Zweck und dem Schöpfungswillen Gottes kann kein zufälliges, sondern muß ein notwendiges Verhältnis gedacht werden." Wenn wir diesen Gedanken seines scholastischen Gewandes entkleiden, so meint Ritschl offenbar folgendes: Wir können von Gott nichts erkennen, was über seine in dem Weltzweck erkennbaren Absichten hinausläge. Hier haben wir das einzige uns erreichbare, aber auch ein treffendes und getreues Bild seines Wesens. Insofern ist — für die Grenzen unserer Erkenntnis — der deutlich erkennbare Weltzweck mit dem Selbstzweck Gottes identisch*). Bei dieser ganzen Argumentation wird nun aber die Voraussetzung gemacht, daß ein in der Natur und Menschheitsgeschichte waltender Zweck deutlich und zweifellos erkennbar sei. Woher stammt diese Erkenntnis? Etwa aus einer Beobachtung der Welt, welche diese ihre Zweckmäßigkeit erkennen ließe, oder aus Vernunftschlüssen und Deduktionen? Keins von beiden trifft zu. Ritschl entnimmt seine Anschauung vom Zweck der Welt aus der christlichen Offenbarung. Sie bietet ihm den Gedanken, daß Gott Liebe ist oder spezieller, daß Gott-Liebe ist insofern, als er seinen Selbst-

*) Damit erledigt sich die Folgerung R. Wegeners (S. 80 f.), daß „der Kosmos, als sittliche Weltordnung gedacht, mit Gott zusammenfalle", wenn der göttliche Selbstzweck nicht als übergreifend über den Weltzweck gedacht werde.

zweck setzt in die Heranbildung des Menschengeschlechtes zum Reiche Gottes. In der ersten Auflage wird dies als der ohne weiteres selbstverständliche Inhalt der christlichen Offenbarung angenommen*), später hat er den biblisch-theologischen Beweis nachgeholt (III², 259 f., 267), besonders auch darin, daß die Gemeinde als die Einheit bezeichnet wird, in welcher Gott die Vielheit der von ihm zum Reiche Gottes geführten Menschen zusammenfaßt: „Gott ist Liebe, indem er durch seinen Sohn der von diesem gestifteten Gemeinde sich offenbart, um sie zu dem Reiche Gottes heranzubilden, so daß er in dieser überweltlichen Zweckbestimmung der Menschen seine Ehre oder die Erfüllung seines Selbstzwecks verwirklicht" (III², 267. Unterr. § 12). Es ist bemerkenswert, daß Ritschl sich hier an die oft benützte Stelle Eph. 1, 6 anlehnt, dagegen darauf verzichtet, diesen Gedanken aus der Verkündigung Jesu zu belegen. An einer von R. Wegener (S. 74) gefundenen Stelle (R. E.² XII, 602) deutet Ritschl diese Sachlage an, indem er sagt: „Als unumgängliche Folgerung aus dem Zusammenhang der Weltanschauung Jesu ergiebt sich endlich, was freilich nicht direkt ausgesprochen wird, daß das Reich Gottes der Zweck Gottes selbst ist, welcher zugleich für die Welt gesetzt und die Bürgschaft der vollendeten Offenbarung Gottes ist." Diese Unbelegbarkeit durch Worte Jesu ist nun freilich sehr bedenklich und es eröffnet sich hier eine Schwierigkeit für die Vereinigung der Gedanken, daß Jesus das Reich Gottes gestiftet habe und daß das Reich Gottes der von Ewigkeit her gehegte Plan Gottes sei.

Ritschl selbst hat das Problem formuliert, das sich aus seiner teleologischen Reich-Gottes-Idee ergiebt. Wenn doch Christus erst der Begründer des Gottesreiches ist, so

*) „Die christliche Vorstellung, daß Gott Liebe ist, daß das Motiv der diese Religion begründenden Offenbarung in der Liebe zur Menschenwelt zu erkennen ist, muß von der Theologie ohne die Voraussetzung irgend eines anderen möglichen Begriffes von Gott zum Ausgangspunkt genommen werden" (III¹, 235 und 242).

scheint diese Ordnung nicht für den vorchristlichen Teil der Menschheit zu gelten. Wie reimt es sich nun mit dem Satze, daß Gottes Selbstzweck die Verwirklichung des Reiches Gottes ist, wenn dies Gottesreich „nur in einem besonderen, zeitlich und räumlich begrenzten Gebiete der Menschengeschichte zur Geltung kommt und nicht von Anfang an die Entwickelung der Menschheit beherrscht hat". Die Lösung Augustins, daß die civitas Dei schon unter den Engeln und dann von Adam, Abel, Seth an immer, wenn auch verborgen, in der Menschheit existiert habe, wird abgelehnt (III^2, 281 f.), weil sie nur auf Kosten der Schätzung des eigentümlichen Wirkens Christi möglich sei. Die Lösung des Problems, welche Ritschl vorschlägt, aus der Ewigkeit Gottes ist zwar geistreich, aber wenig überzeugend. Es mag ja richtig sein, daß für Gott in seiner Erhabenheit über die Zeit die Dinge, die für uns zeitlich aufeinander folgen, nebeneinander, gegenwärtig sind, so daß er seines Selbstzweckes und Weltplanes auf jedem Punkte der Ausführung gewiß ist und in jedem Punkte die Verwirklichung des Ganzen erlebt. Aber, wenn wir einmal Gott denken sollen, wie er sich Zwecke setzt und danach handelt, so würde dieser Gedanke aufgehoben, wenn wir den Zeitverlauf wegdenken müßten. Die hier vorliegende Schwierigkeit ist unlösbar; sie ist ein Zeichen davon, daß diese allgemeine, teleologische Idee vom Weltplan Gottes und die besondere, geschichtlich entstandene Stiftung Jesu sich nicht aufeinander reducieren lassen. Damit hängt etwas anderes zusammen.

In dem teleologischen Aufriß, wonach Gottes Liebe von Ewigkeit her beschlossen hat, die Menschen zum Heil zu führen und auf diesen Zweck hin die Welt erschafft und leitet, hat die ganze Erlösungslehre keinen rechten Platz mehr. Denn es wäre ein Zeichen für die Mangelhaftigkeit jenes Planes, wenn um der Sünde der Menschheit willen an einem bestimmten Punkt der Weltgeschichte ein neuer Erlösungsplan eingeführt werden müßte. Soll in jenem

ersten Plan wirklich das volle Heil der Menschheit beschlossen, sollen in ihm wirklich die vollgenügenden Mittel zur Erreichung dieses Zweckes enthalten sein, so muß in dieser Liebesabsicht Gottes schon alles für die Menschheit gegeben sein, was die Erlösung nur leisten konnte. Insbesondere muß angenommen werden, daß in ihr von Anfang an auf die menschliche Sünde Rücksicht genommen worden ist, so daß Gott von Anfang an in seiner Liebe beschlossen haben muß, die Sünde der Menschheit in Barmherzigkeit zu tragen und trotz ihrer seine Liebesabsicht nicht aufzugeben. Es ist deshalb nicht einzusehen, inwiefern neben diesem allgemeinen Plan, in welchem die Absicht der Sündenvergebung von vornherein eingeschlossen ist, noch die besondere Versöhnung durch Christus notwendig war. Die Person und das Werk Christi wird damit seines absoluten Selbstwertes entkleidet und zu einem relativen Mittel herabgesetzt. Wenn man also den Gedanken jenes allgemeinen Weltplanes ernsthaft durchdenkt und ausführt, so drängt er mit Notwendigkeit den besonderen, geschichtlich-biblischen Erlösungsgedanken aus sich heraus oder, indem er ihn sich eingliedert, fügt er ihn in die Reihe der anderen geschichtlichen Mittel ein, durch welche Gott sein Ziel zu erreichen trachtet.

Wir kommen also zu folgendem Ergebnis: Wie in das Gefüge der Erlösungslehre der Gedanke des Reiches Gottes nicht hineinpaßt, so fällt umgekehrt die Erlösungslehre aus dem Aufriß des teleologischen Systems heraus.

Es ist unmöglich, diese beiden Gedankengruppen, die Erlösungslehre und die von der Reichgottesidee beherrschte teleologische Weltanschauung, zu einem geschlossenen System zusammenzuarbeiten. Die Ellipse, in welcher nach Ritschl das Ganze der christlichen Religion sich darstellen soll, fällt wirklich in zwei Kreise auseinander, die nicht etwa zusammen das ganze Christentum enthalten, sondern die jeder für sich zwei ganz verschiedene Totalanschauungen von der christlichen Religion geben. Während die Erlösungslehre

die Frage nach dem Heil des Einzelnen in der Gemeinde beantwortet und daher einen unmittelbar praktischen Charakter hat, tritt die andere Gedankenreihe mit dem allgemeineren und weitergehenden Anspruch auf, die Frage nach dem Sinne der Welt und Weltgeschichte zu beantworten. Sie rechnet auf ein mehr wissenschaftliches Interesse und Fragen nach der Weltanschauung, während die Erlösungslehre sich an das Heilsbedürfnis und die Gewissensnot des bedrängten Herzens wendet. Sie ist daher diejenige Anschauung vom Christentum, welche für den inneren kirchlichen Gebrauch geeignet und unentbehrlich ist. Hierfür empfiehlt sie sich besonders durch ihren vorherrschend biblischen Charakter. Solange die evangelische Kirche in Predigt und Unterricht von der Bibel ausgeht, so lange ein großer Teil der Gemeinde in congenialem religiösem Schriftverständnis und Schriftgebrauch lebt, wird auch der Durchschnitt aller lebendigen Frömmigkeit in der Gemeinde so geartet sein, daß für ihre Bedürfnisse und Fragestellungen das Evangelium von der Sündenvergebung, von der Offenbarung der Gnade Gottes in Christo, die befriedigende und beseligende Antwort enthält. Zur Regulierung eines gesunden und kräftigen religiösen Lebens in der Gemeinde wird niemals eine bessere und praktischere Verkündigungsform gefunden werden können. Ob nun in diesem Zusammenhange der Gedanke des Reiches Gottes im Sinne Ritschls sich jemals einbürgern wird, ist mir sehr fraglich. Vermutlich wird er einer Gemeinde, welche in der alten Tradition der Frömmigkeit und der biblischen Anschauung steht, immer fremd bleiben.

Aber die evangelische Kirche kann, wie es scheint, schon heute nicht mehr darauf rechnen, daß die Mehrheit ihrer Gemeinden die lebendige Fühlung mit der Schrift und die religiöse Empfindungsweise besitzt, auf welche die Erlösungslehre für ein leicht ansprechendes Verständnis rechnen muß. Schon heute giebt es viele Glieder der Gemeinden, die für den Gedanken der Rechtfertigung und der Vermittelung des Heils durch Christus schlechterdings kein Verständnis,

ja nicht einmal irgend welche Anknüpfungspunkte in ihrem Innern haben und die durch keine Macht der Unterweisung auf diesen Weg religiösen Denkens und Empfindens geleitet werden können. Um die Fragestellung nachempfinden zu können, auf welche die evangelische Rechtfertigungslehre antwortet, dazu bedarf es schon eines sittlichen und religiösen Ernstes, der nur bei wirklichem Ergriffensein von dem Geiste der christlichen Religion möglich ist. In dem Maße aber, als jene Fühlung immer weiteren Kreisen verloren geht, in dem Maße, als ganz andere, allgemeinere Fragestellungen, elementarere Zweifel, ja Mißtrauen und Abneigung gegen das Christentum sich der Verkündigung entgegenstellen, wird die evangelische Kirche nicht vermeiden können, sich auf ganz neue Aufgaben einzurichten. Neben der Pflege und Versorgung der treuen Gemeindeglieder, die an der traditionellen Predigt keinen Anstoß nehmen, wird sie auch auf apologetische Missionspredigt bedacht sein, und dafür wird sie neue und überzeugende Ausdrucksmittel suchen müssen. Die Zeit und die Not werden ja hier harte Lehrmeisterinnen sein und werden ihr neue Formen der Verkündigung aufzwingen, Formen, an die wir einstweilen vielleicht noch nicht denken. Aber schon jetzt hat die Theologie die Aufgabe, der praktischen Verkündigung den christlichen Gedankenstoff in zeitgemäßer und einwandfreier Gestaltung darzubieten. Der Gedanke des Reiches Gottes, wie Ritschl ihn ausgeprägt hat, scheint mir nun nicht ungeeignet, in dieser Arbeit verwandt zu werden. Ich versuche, in Kürze seine praktische Bedeutung klar zu machen.

25. Ich erinnere zunächst noch einmal an die oben erwähnten Andeutungen Ritschls, welche auf eine Umarbeitung und Konzentrierung der Idee von der Herrschaft Gottes hinweisen (S. 117 ff.). In dem Gedanken, daß Gott Herr und König der Welt ist, stellt sich eine gedrängte Zusammenfassung der christlichen Weltansicht dar und zwar nach ihrer religiösen wie nach ihrer sittlichen Seite. Einerseits enthält er das freudige und kühne

Bekenntnis, daß über und in dem Gefüge des mechanischen Weltzusammenhanges die höhere Gewalt des allmächtigen, Leben schaffenden und Menschen lenkenden Gottes herrscht. Er ist der Ausdruck des Vertrauens, daß wir nicht ein gleichgiltiges Erzeugnis der Kausalitätenreihe und ein Spielball des Zufalls sind, sondern an der Hand und unter dem Schutze eines Gottes stehen, welcher uns, den aufreibenden Mächten des Kosmos zum Trotze, erhalten und zu unserer persönlichen Vollendung führen will. Wie das Urchristentum über die pessimistische Anschauung, daß die Welt in der Hand des Teufels und der Dämonen sei, sich erhob durch den Glauben, daß Gott dennoch König ist, so setzen wir dem modernen Kultus der Naturgewalten die Überzeugung entgegen, daß Gott stärker ist als die Dämonen der Natur, Bakterien und Mechanik; wie fest und ehern auch der Ring der Notwendigkeit ist, der alles Lebendige umschließt, mächtiger ist das Regiment des Gottes, aus dessen Hauch und Willen das Leben selber stammt.

Mit diesem Glauben, daß Gott Herr über die Welt ist, verbindet sich in der Idee des Reiches Gottes unmittelbar der Gedanke, daß im Leben der Menschen nichts anderes herrschen soll, als der Wille Gottes. Auf Christi Herrschaft vertrauen kann nur, wer ihr sein Wollen unterwirft; die kühne Überzeugung, daß Gott den Menschen schützt und fördert, ist nur sittlich berechtigt, wenn wir unser Wünschen und Streben in Einklang setzen mit seinen Absichten. So ist das Reich Gottes nicht nur Gegenstand des gläubigen Vertrauens, sondern auch Aufgabe des sittlichen Handelns. Es giebt kein höheres Ziel als die Verwirklichung seines Willens, die Verstärkung und Ausbreitung seiner Herrschaft auf Erden.

Dieser Doppelseitigkeit der Idee entspricht es, daß Ritschl sie als organisierendes Princip der Ethik und als kurzen Ausdruck der religiösen Weltanschauung verwendet.

26. In dem „Unterricht in der christlichen Religion“

(Lehre von dem christlichen Leben § 46—77) bezeichnet Ritschl einerseits „die Bethätigung der Gotteskindschaft in der geistigen Freiheit und Herrschaft über die Welt“, andererseits „die Arbeit am Reiche Gottes“ als den erschöpfenden Inhalt des christlichen Lebens (§ 47). Neben jenen religiösen Funktionen ist dies der kurze Inbegriff für das gesamte sittliche Handeln der Christen. Dafür treten abwechselnd auch die Formeln ein: „Streben nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit“, „Handeln auf den Endzweck des Reiches Gottes“, „die Hervorbringung oder Verwirklichung des Reiches Gottes durch gerechtes Handeln“. So heißt es in § 56: „Die sittliche Aufgabe des Reiches Gottes wird nur dann als die allgemeinste Aufgabe in der christlichen Gemeinde gelöst, wenn das Handeln aus der Liebe gegen den Nächsten der letzte Beweggrund des Handelns ist“ und § 57: „Das Handeln in den engeren und natürlich bedingten Gemeinschaften wird dadurch dem allgemeinen Endzweck des Reiches Gottes untergeordnet und direkt auf denselben bezogen, wenn die in jenen Gebieten jedem obliegende regelmäßige Arbeitsthätigkeit in der Form des sittlichen Berufes zum gemeinen Nutzen ausgeübt wird.“ In diesen Sätzen werden Kriterien angegeben für ein sittliches Handeln auf den Zweck des Reiches Gottes. Aber nicht an den Früchten solchen Handelns, nicht als Produkt menschlichen Thuns wird hier das Reich Gottes nachgewiesen, sondern an dem Motiv und der Form der sittlichen Thätigkeit.

In jenen Sätzen ist ein Doppeltes enthalten: Es giebt kein Handeln für das Reich Gottes außerhalb der natürlichen Ordnungen des Lebens (Ehe, Familie, Beruf, Rechtsgemeinschaft, Staat), sondern jene allgemeine Aufgabe tritt an den Einzelnen immer in der begrenzten und präcisierten Form des sittlichen Berufes heran. Da nun aber diese engeren sittlichen Gemeinschaftsformen auch mannigfache Anlässe zur Selbstsucht darbieten, so ist durchaus nicht jedes Handeln in ihnen ein Beitrag zum Reiche Gottes. Diese

Anläſſe zur Selbſtſucht können nur überwunden werden, indem man die ſittlichen Berufe als Glieder des Reiches Gottes ſchätzt, indem man die engeren Zwecke dem umfaſſenden Endzweck des Reiches Gottes unterordnet. Dies geſchieht aber nur dann, wenn das Handeln hervorgeht aus dem Motiv der Liebe gegen den Nächſten, d. h. gegen den Menſchen als Menſchen, als ſittliche Perſönlichkeit, und wenn es den „gemeinen Nutzen“ d. h. nach chriſtlicher Wertſchätzung die ſittliche Förderung des Menſchen erſtrebt. Denn Liebe iſt ja der ſtetige Wille, welcher die Förderung des Selbſtzweckes der anderen in den eigenen Selbſtzweck aufnimmt (R. V. III^3, 258 f.). So wird alſo nur dasjenige Handeln in den engeren ſittlichen Gemeinſchaftsformen ein Handeln für das Reich Gottes ſein, welches ſich auf den Menſchen als Menſchen richtet und ihn im höchſten Sinne zu fördern und ſeiner perſönlichen Vollendung näher zu bringen trachtet. Dieſes Handeln aus dem Motiv der Liebe nach dem höchſten idealen Zweck der Humanität (§ 10) wirkt inſofern auch auf den Handelnden zurück, als durch das pflichtmäßige Handeln Tugenden erworben werden (§ 64); d. h. die eigene perſönliche ſittliche Vollendung wird eben gerade dadurch gefördert, daß man ſein Wollen und Thun in den Dienſt des höchſten ſittlichen Zweckes ſtellt.

Wenn in dieſen Ausführungen von der ſittlichen Aufgabe oder dem Endzweck des „Reiches Gottes“ geredet wird, ſo dient hier der Ausdruck einſtweilen mehr zur Charakteriſtik der Handlungsweiſe ſelber, als daß er deutlich das Ergebnis, das Produkt desſelben kennzeichnete. Bisher haben wir nur gehört, wie das Handeln beſchaffen ſein muß, welches dem Ideal des Gottesreiches entſpricht, aber noch nicht, wie denn durch ſolches Handeln das Gottesreich entſteht. Bisher war das Wort Reich Gottes nur ein anderer Ausdruck für das Ideal der Humanität oder die Übung der Nächſtenliebe. Wir fragen jetzt: was iſt denn nun eigentlich unter dem Reiche Gottes zu verſtehen, welches als „gegenwärtiges Erzeugnis des Handelns aus dem Beweggrund der Liebe zu

ſtande kommt“ (§ 8)? Die Antwort ſcheint zu ſein: „das Reich Gottes iſt die Geſamtheit der durch das Handeln aus Liebe geſtifteten Verbindungen unter Menſchen“ (§ 9) oder es iſt „die Geſamtheit der durch gerechtes Handeln verbundenen Unterthanen“ (§ 7), jene unſichtbare Gemeinſchaft und Organiſation aller derer, die durch Glauben und Gehorſam gegen den einen Gott und Herrn ſowie durch Liebe und das gemeinſame ſittliche Ideal untereinander verbunden ſind. Es iſt das ethiſche Gemeinweſen im Sinne Kants, deſſen Beſtand ſich nicht mit der Kirche deckt, ſondern deſſen Vorhandenſein innerhalb der chriſtlichen Gemeinde ſtets unſichtbar und Gegenſtand des religiöſen Glaubens iſt (§ 9). Aber es fragt ſich, ob dieſe Beſtimmung wirklich befriedigend iſt. Denn ſie iſt doch eigentlich tautologiſch, ſie führt ja nicht hinaus über den Satz: Wo Verbindungen unter den Menſchen durch Liebe entſtehen, da entſteht eine Organiſation der Menſchen durch Liebe. In dieſem Sinne iſt das Reich Gottes nicht eine wirklich neue Schöpfung, nicht etwas durch das menſchliche Handeln Hervorgebrachtes, ſondern nur die Hypoſtaſierung dieſes Handelns ſelber. Auch ſcheint es etwas ſehr Vergängliches und Wechſelndes zu ſein, da mit den wechſelnden Generationen immer neue Verbindungen geſtiftet werden, aber nichts Bleibendes entſteht. Es fragt ſich, ob nicht der Begriff des Reiches Gottes anders formuliert werden könnte, ſo daß ihm das Fluktuierende genommen und es mehr als ein wirklich bleibendes Werk gefaßt werde, welches eine Generation der anderen hinterläßt.

Wie Ritſchl (R. V. III^3, 314 ff.) das Reich der Sünde als eine machtvolle Realität beſchreibt, die jeden von uns mit unentrinnbarer Gewalt von Jugend auf umfängt, indem es uns durch Beiſpiele, abſtumpfende Gewohnheit, Unſitte und böſe Inſtitutionen in die Knechtſchaft der Sünde zwingt, ſo läßt ſich auch der Gedanke des Reiches Gottes über die Vorſtellung einer bloßen Genoſſenſchaft der durch Liebe Verbundenen hinausführen. Zu ſeinem vollen Rechte wird der Ausdruck und Begriff erſt

kommen, wenn er decken soll eine Organisation, in welcher der Wille Gottes auf Erden wirklich zu einer **bleibenden Macht** geworden ist. Nicht die vorübergehenden Verbindungen der Menschen, die durch Liebe gestiftet werden, dürfen schon ein Reich Gottes heißen; sondern erst dadurch entsteht etwas, daß diesen Namen verdiente, daß die Handlungen der Einzelnen einen Rückstand von aufgesammelter Kraft hinterlassen, der bei gegebener Gelegenheit sich in neue Handlungen und neue Kraft umsetzen kann. Veranschaulichen wir uns diesen Gedanken im Einzelnen. Wie jede gute Handlung im Willen des Menschen eine Disposition zu ihrer Wiederholung zurückläßt, wie die regelmäßige Übung im Guten das Können, also die sittliche Kraft des Einzelnen steigert, so wirkt die regelmäßige, zuverlässige, charaktervolle Ausübung des Guten auch nach außen hin missionierend. Nicht bloß durch bewußte Erziehung, besonders durch das unbewußte Beispiel wird die Macht des Guten in der Welt verstärkt. Dem Einflusse einer charaktervollen Persönlichkeit kann sich keiner lange entziehen; bewußt und unbewußt formt sich das Handeln der Umgebung nach dem überlegenen Vorbilde. Und so wird jede reife Persönlichkeit ein Kraftcentrum für die sittliche Welt. Ihr Einfluß wird übertragen durch die Gemeinschaften, in denen sie lebt. Ein von starkem sittlichem Wollen beherrschtes Familienleben ist nicht nur ein Wall und Bollwerk für christliche Sitte und Sittlichkeit, sondern zugleich eine Pflanzschule für ihre Ausbreitung. Wo in einer Berufsgemeinschaft entwickelte sittliche Persönlichkeiten die Vorherrschaft haben, geben sie nicht nur den Schwachen Halt und Richtung, ihr Wille schlägt sich auch nieder in der Form bleibender Ordnungen und Traditionen. Je mehr im Volks- und Staatsleben sittliche Mächte herrschen, um so mehr wird es dahin kommen, daß das Sittliche sich in Sitte, die Sitte sich in Recht verwandelt. Es ist ein, freilich unscheinbarer, aber doch großer Triumph des sittlichen Wollens, wenn das, was ursprünglich das Ideal

Einzelner war, im Gesamtleben als Institution und Gesetz zur Herrschaft kommt. Es wiederholt sich hier nur der Vorgang, der in aller Erziehung seiner selbst und anderer sich vollzieht. Kommt es doch hier darauf an, einen möglichst großen Teil des Handelns, zu welchem von Haus aus sittliche Anstrengung gehört, in **freies Thun** zu verwandeln. In dem Maße, als es gelingt, das Gute dem Menschen zur Natur zu machen, werden sittliche Kräfte frei zur Bewältigung größerer, schwierigerer Aufgaben. So ist es auch das Ziel der Versittlichung der Gesellschaft, das Gute mehr und mehr selbstverständlich zu machen, seine Macht durch Gewohnheit, Sitte und Institutionen so zu verstärken, daß möglichst niemand sich ihm entziehen kann. Wenn dabei das ethische Thun entseelt zu werden scheint, so ist dies doch nur das unumgängliche Mittel, um neue und ungeahnte Mächte einer edleren, freien, schöpferischen Sittlichkeit zu entbinden. Der Eroberer eines barbarischen Landes wird sich nicht mit einer oberflächlichen Unterwerfung zufrieden geben, sondern er wird auf eine gründliche Befestigung seiner Macht, auf Kolonisation, Kultur, kurz auf völlige innere Aneignung dringen. Dann erst wird er von diesem Boden neue Früchte, neue Werke einer eigenartigen Civilisation erwarten können. So denken wir uns auch die Aufgabe der sittlichen Kultur in der Welt. Das Reich des Bösen mit seiner ungeheuren Macht kann zurückgedrängt und entwurzelt werden nicht schon durch einzelne Thaten, wie gut und edel sie sein mögen, sondern nur durch eine überlegene Organisation, durch wirkliche Kräfte des Guten, die fortzeugend neues Gutes gebären müssen. Diese Organisation des Guten, in welcher der Wille Gottes nicht bloß in einzelnen blendenden Erscheinungen zu Tage tritt, sondern zu bleibender Herrschaft kommt und von Generation zu Generation verstärkt und ausgebreitet wird — sie nennen wir das Reich Gottes. Das also ist der Zweck alles sittlichen Handelns im Christentum, die Herrschaft des Willens Gottes nicht nur in uns selbst zu verwirklichen durch Ge-

horsam und Selbsterziehung im Sinne unseres himmlischen Königs, sondern diesem Willen eine bleibende und immer mehr unzerstörbare Macht auf Erden zu verschaffen.

27. Aber dies ist nur die eine Seite der Idee vom Reiche Gottes im System Ritschls. Es erscheint hier nur als Produkt menschlichen Handelns, dagegen ist der religiöse, teleologische Sinn des Gedankens hier noch nicht zu seinem Recht gekommen. Der Anschauung Ritschls würde auch noch nicht genügt sein, wenn wir nur hinzufügten, daß das sittliche Handeln des Christen stets abhängig bleibt von Gott, der ihm Impuls und Kraft dazu verleiht. So unentbehrlich dieser Gedanke, so unzerreißbar der Zusammenhang zwischen der Arbeit am Reiche Gottes und dem Genusse der Gotteskindschaft ist — die teleologische Reichgottesidee greift bedeutend weiter. Sie besagt nicht weniger, als daß der von den Christen verfolgte Zweck der sittlichen Thätigkeit auch das Ziel und der letzte Endzweck Gottes mit der Welt ist. Wir wollen den noch weitergehenden Satz Ritschls, daß es der Selbstzweck Gottes sei, dahingestellt sein lassen, indem wir uns bescheiden, hierüber nichts aussagen zu können und zu dürfen. Wir fassen aus dem ganzen Kosmos nur unsere kleine Welt, die Menschenwelt, ins Auge. Auf sie bezieht sich ja doch schließlich auch Ritschls Satz, „daß die Welt geschaffen ist auf das Reich Gottes hin, d. h. zu dem Endzwecke und mit dem durch Christus verbürgten Erfolge, daß ein Reich erschaffener Geister in der vollkommenen geistigen Verbindung mit Gott und untereinander bestehe“ (Unterr. § 12). Das rückwärts gewandte Glaubensurteil über den Zweck Gottes bei der Schöpfung ist nun nicht primär, sondern in Wahrheit eine Folgerung aus der religiösen Überzeugung, daß Gott die Welt in der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft auf diesen Zweck hin leitet. Von dieser religiösen Überzeugung, die das Ganze der göttlichen Weltregierung umfaßt, müssen wir ausgehen. Zunächst gilt es, sie auf ihre Begründung und Herkunft zu untersuchen.

R. Wegener hat diesen teleologischen Gedankengang dadurch zu diskreditieren unternommen, daß er ihn als eine Entlehnung aus den Ideen des 18. Jahrhunderts, als eine rein rationale Spekulation der moralisierenden Aufklärung bezeichnet. Ritschl würde dies nicht zugeben, da er mit Bewußtsein ihn als durch „die Offenbarung“ dargebotenen übernimmt. Freilich hat er selbst anerkannt, daß in der Verkündigung Jesu der Gedanke des Reiches Gottes nicht mit dem göttlichen Weltplan in Verbindung gesetzt wird (S. 123). Wenn er sich statt dessen auf Eph. 1, 6 bezieht (Unterr. § 14), so fehlt umgekehrt hier neben dem Gedanken der vorweltlichen Erwählung der Gemeinde in Christo der des Reiches Gottes. Die Berufung auf das Neue Testament ist also recht unsicher. Jedenfalls würde er die teleologische Form der Idee in der Bibel nicht finden, wenn ihre Wahrheit ihm nicht aus anderen Gründen überzeugend wäre. Woher stammt der Gedanke, daß die Welt „als Bedingung des moralischen Reiches der geschaffenen Geister“ geschaffen sei (R. V. III[3] 266)? Schon die Ausdrucksweise legt nahe, hier einen innigen geschichtlichen Zusammenhang mit den Ideen der Aufklärung vom Sittenreich, von der Erziehung des Menschengeschlechts anzunehmen. Aber diese Verwandtschaft, welche in den Augen R. Wegeners als verdächtigendes Moment erscheint, dürfte in Wahrheit ein Beweis für die Gesundheit und die geschichtliche Notwendigkeit dieser Neubildungen Ritschls sein. Vor allem müssen wir lebhaft widersprechen, wenn jener Gedanke des Rationalismus bloß als ein Erzeugnis verstandesmäßiger Reflexion betrachtet wird. Gewiß hat man rein rational zu verfahren geglaubt, wenn man der allweisen, gütigen Gottheit keinen besseren, keinen vernünftigeren Lebenszweck beizulegen wußte, als die Beschäftigung mit der Aufklärung und Erziehung der Menschheit. Was giebt es Würdigeres und Wichtigeres für einen Gott der Vernunft, als die Besserung und Veredelung der Menschen, da es schon für den vernünftigen und sittlichen Menschen

nichts Höheres giebt, als sich diesem Werke zu widmen? Aber ist denn diese ungemeine Betonung und Wertschätzung des Sittlichen etwas gering zu Schätzendes, wovon man mit Achselzucken reden dürfte, ist es wirklich nichts als öde Vernünftelei? Ist es nicht vielmehr eine verehrungswürdige Erscheinung, eine Wirkung des ungeheuren sittlichen Ernstes, den die Reformation in Kirche und Theologie eingeführt hat?

Jene „Spekulation" hat aber nicht nur in der moralischen Tendenz des 18. Jahrhunderts seine Wurzel. Sie ist, wie man besonders bei Semler erkennen kann (S. 69), religiös begründet. Der Gottesbegriff, der sie leitet, ist, wenn wir von der nüchternen Sprache absehen, kein anderer, als der, den wir aus den Reden Jesu kennen, und wer will wagen zu behaupten, jene Männer hätten ihn nur als Erzeugnis vernünftiger Reflexion gehegt und nicht als Überzeugung des Glaubens empfunden? Es ist der starke Vorsehungsglaube der Aufklärungszeit, der in diesen Gedanken als Triebkraft wirkt. Hoffentlich wird heute niemand mehr Gehör finden, der von diesem Vorsehungsglauben verächtlich redet. Trotz aller Kleinlichkeit und lächerlichen Nüchternheit, von der er sich nicht freigehalten hat, wird die Anschauung immer mehr durchdringen, daß der Rationalismus hierin den wesentlichsten Bestandteil christlicher Religion durch dürre Zeiten hindurch gerettet hat. Der Glaube an die väterliche Vorsehung Gottes ist in der That „die christliche Weltanschauung in verkürzter Gestalt" (Unterr. § 51). Wenn seine begriffliche Formulierung eher von den Stoikern vollzogen ist, so gereicht das ihm nicht zur Unehre, sondern spricht nur für seine überzeugende Kraft. Jedenfalls schließt diese Thatsache nicht aus, daß jener Glaube ein wurzelechtes Erzeugnis der biblischen Religion Alten wie Neuen Testamentes ist, dessen klassische Form in der Verkündigung Jesu vor uns liegt. Die besondere Gestalt, in welcher Ritschl ihn in Anknüpfung an die Reformatoren in das Centrum der christlichen

Frömmigkeit gestellt hat, sucht ihre Vorbilder eher bei Paulus, insbesondere in dem gewaltigen Schluß vom Großen auf das Kleine: Der seines eignen Sohnes nicht verschont hat, sondern hat ihn für uns alle dahingegeben, wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken! (Röm. 8, 32.) So hat auch Ritschl den Vorsehungsglauben als Erprobung und Bewährung der erlebten Versöhnung gedeutet. Wem das überschwänglich große Gut der Sündenvergebung zu teil geworden, der wagt auch, sich in allen irdischen Dingen der Hilfe und Treue Gottes zu versehen: Qui scit se per Christum habere propitium deum, scit se ei curae esse (C. A. I, 20).

Jene teleologische Weltanschauung ist nun in Wahrheit nichts weiter als eine Anwendung des speciellen Vorsehungsglaubens auf die Welt, eine Verallgemeinerung individueller Erfahrungen auf die Menschheit. Wie der einzelne Gläubige überzeugt ist, daß alle Wege Gottes in seinem Leben nach dem einen Ziel seiner persönlichen und sittlichen Vollendung führen, so ist der frommen Anschauung auch kein anderer Sinn und Zweck der Weltgeschichte denkbar, als die Heranbildung einer Menschheit Gottes. Auch Ritschl bezeichnet (III^{s}, 290) es „als einen Reflex der Wertschätzung des sittlichen und des religiösen Gehaltes des Christentums, daß man von einer Erziehung des Menschengeschlechtes durch Gott spricht, welche auf die christliche Norm der Sittlichkeit hinführt. Denn in dieser Hypothese wird die religiöse Deutung der im Christentum beabsichtigten Entwickelung des Einzelnen, welche aus der Voraussetzung der Gotteskindschaft abgeleitet wird, in weiterem Sinne auch auf die Hinzuführung der Völker zu dem höchsten Gute angewendet." Über das Recht dieser allerdings sehr kühnen Ausdehnung einer zunächst nur für das Einzelleben erprobten Überzeugung läßt sich ja natürlich streiten und man wird niemanden zur Annahme solcher Geschichtsanschauung überreden können. Es kann auch fraglich erscheinen, ob man dem schlichten Gemeindegliede diese

religiöse Weltanschauung als etwas Notwendiges zumuten soll. Aber eine kraftvolle monotheistische Religion wird sich solche Erweiterung ihres Vorsehungsglaubens nicht verbieten lassen. Wie im Judentum trotz aller nationalen Beschränkung doch schließlich der Gedanke einer Heilsabsicht Gottes mit der Menschheit immer wieder durchbricht, so ist auch dem Christentum von Anfang an die Überzeugung eingeboren, daß in dem Heilswerk des Messias zugleich die Lösung des Welträtsels gegeben ist. Zwar das Neue Testament selber thut nur selten einen Blick über die alttestamentliche Vorbereitungszeit hinaus auf die Spuren göttlichen Waltens in der Völkerwelt (Röm. 1, 20, ApG. 14, 15 ff., 17, 26 f.), und gewiß erst auf Grund hellenistischer Anregungen. Aber wie bald tritt der Gedanke vom Logos spermaticos auf, wie unbefangen wird der Satz übernommen, daß die Welt um der Gemeinde willen geschaffen sei, wie zahlreich und mannigfaltig sind die Versuche, die Weltgeschichte von Adam bis zum Schluß der Apokalypse als ein großes zusammenhängendes Drama nach einem festen göttlichen Plan zu verstehen! Keine christliche Theologie, welche überhaupt den Gedanken der göttlichen Weltregierung ins Auge faßt, kann auf die Überzeugung verzichten, daß Gott nicht nur mit den vielen Einzelnen seinen Bund macht, sondern daß er mit der Menschheit im ganzen einen Zweck und Plan haben muß.

Hier fesselt uns nun noch einmal die oben (S. 123 f.) besprochene Schwierigkeit im System Ritschls. Wenn Gott die Welt zum Zwecke des Reiches Gottes geschaffen hat, so müßte dieser Zweckgedanke auch die Entwickelung der Menschheit bis auf Christum hin beherrscht haben. Dazu scheint in ausschließendem Widerspruch zu stehen, daß das Reich Gottes als eine Stiftung Christi erst seit seinen Tagen in der Welt besteht. Ritschl löst den Widerspruch an dieser Stelle (III^3, § 38) so, daß er die vorhergehende Völkergeschichte als Vorbereitungsstufe auffaßt und sie dadurch dem letzten und obersten Endzweck als Mittel unterordnet. „Es kommt darauf an, ob die Erkenntnis,

daß das Reich Gottes auf Grund der Liebe Gottes der Endzweck der Welt ist, ein Licht auf die Ordnung des Lebens wirft, welches die Völker bis auf den Eintritt des Christentumes in die Geschichte geführt haben, und welches auch die christlichen Völker führen, sofern man von ihrer Angehörigkeit zum Reiche Gottes abstrahieren kann. Wenn nämlich die sittliche Verbindung von Völkern in dem Reiche Gottes der Endzweck Gottes in der Welt ist, so ist die Folgerung unumgänglich, daß die vorausgehende Geschichte der Völker in irgend einem zweckmäßigen Verhältnis zu jener Entwickelungsstufe gestanden und deren Eintritt in irgend einem Maße positiv vorbereitet hat, und daß eine solche Ordnung auch in jedem christlichen Volke als Voraussetzung seines christlichen Lebensstandes obwaltet. Die Beobachtung also müßte die Spuren dieses Zusammenhanges etwa in der Bewährung einer Erziehung des Menschengeschlechtes zum Reiche Gottes festzustellen haben" (III^3, 288). Bei dem Forschen nach Spuren dieser Erziehung kommen nur die weltgeschichtlichen Völker in Betracht, da nur über sie ein Urteil möglich ist (III^3, 292). Ritschl findet nun, daß die Geltung des Gedankens vom Reiche Gottes als der bestimmungsmäßigen sittlichen Gemeinschaft der Menschen dadurch vorbereitet ist, daß die sittliche Gemeinschaft der Familie und die des Volkes im Staate, endlich die Verbindung mehrerer Völker im Weltreiche vorhergeht. Der Gedanke vom Reiche Gottes konnte garnicht verstanden werden, wenn nicht jene Formen erlebt und ihr eigentümlicher Wert anerkannt worden war. „Daß die Weltgeschichte in der Aufeinanderfolge der Weltreiche bis zum römischen hin im Grunde ein Produkt der Selbstsucht und der Gewalt ist, wird für das sittliche Urteil dadurch ausgeglichen, daß unter dieser Bedingung die Völker zu der Erfahrung ihrer Zusammengehörigkeit als Glieder der Menschheit kamen. Das Verständnis der Idee des Reiches Gottes und ihre Aufnahme durch die Völker des römischen Weltreiches war dadurch bedingt, daß der An-

spruch auf das selbständige, selbstverantwortliche Handeln die rechtliche Achtung der einzelnen Persönlichkeit voraussetzt, daß die Idee einer sittlichen Herrschaft Gottes auf ein Maß sittlichen Gemeingefühles der Völker rechnet, daß endlich die Form brüderlicher Gleichheit in der christlichen Gemeinde auf ein Entgegenkommen der gleichen Stimmung bei den Zeitgenossen angewiesen war. Das Vorhandensein dieser Vorurteile in der Menschheit des römischen Reiches . . muß als das Resultat einer höchst komplicierten Entwickelung der Geschichte geschätzt werden, welche verglichen mit dem in der Stiftung des Christentums erscheinenden Ziele als eine Erziehung des Menschengeschlechtes beurteilt werden darf" (III^3, 296).

In diesen Ausführungen Ritschls wird scharf unterschieden das erst durch Christus begründete Gottesreich von der vorhergehenden Entwickelung, die nur als eine Vorstufe dafür gilt; ja auch nach dem Eintreten des Reiches Gottes in die Welt stellen nicht bloß die Heiden und Juden, sondern auch die christlichen Völker, soweit sie noch nicht als Glieder des Reiches Gottes gelten können, immer noch solche Vorbereitungsstufen dar. Es bleibt also dabei, daß ein ungeheurer Teil der Menschheit in der großen Masse der Völkerwelt nicht direkt von dem Plane des Gottesreiches beherrscht ist, sondern höchstens indirekt dazu in Beziehung steht. Nur in einem recht kurzen und schmalen Ausschnitt der Völkergeschichte wird das Vorhandensein des Reiches Gottes anerkannt. Wir kommen nicht über das Mißverhältnis hinaus, daß das, was der Welt- und Selbstzweck Gottes sein soll, doch nur in einem kleinen Teil der Geschichte zur Verwirklichung kommt. In neuer Form kehrt hier die enge biblicistische Betrachtungsweise wieder, nur mit dem Unterschiede, daß die „Geschichte des Reiches Gottes unter dem Alten Bunde" abgestoßen ist. Zwar hat die Idee des Reiches Gottes „ihre eigentlichen Voraussetzungen an der Religion des Alten Testaments" (III^3, 295), aber „weder Jesus, noch seine israelitischen

Zeitgenossen wissen etwas von einer Verwirklichung der Herrschaft Gottes in der Vorzeit des Bundesvolkes" (II^3, 30). Die Gründung des Reiches Gottes durch Jesus ist eben etwas so schlechterdings Neues, ist so sehr das Centrum der Weltgeschichte, daß alles Vorhergehende oder Nebenherlaufende im allerbesten Falle nur als Vorbereitung erscheint.

Gegen die Verwendung der Idee des Reiches Gottes in diesem Zusammenhange protestiert nun nicht nur der biblische Thatbestand, sondern auch Ritschls eigene Formulierung des Begriffes. Wie hoch man auch die Originalität und Neuheit des Werkes Jesu schätzen möge, — kein geeigneter Ausdruck ist hierfür der Satz, daß Jesus das Reich Gottes begründet habe. Denn erstens fehlt in den Reden Jesu, der Eigenart dieser eschatologisch-transscendenten Idee entsprechend, jedes Bewußtsein davon, daß er dies Reich gründen könne; im Gegenteil: es erscheint so sehr als eine nur bei Gott stehende Sache, daß im Zusammenhang seiner Reden jene Vorstellung ganz unmöglich klingt*). Nur als eine nachträgliche religiöse Werturteilung und Abschätzung seines Werkes könnte es gelten, wenn man sagt, in Wahrheit habe er das, was er nur zu verkündigen meinte, wirklich schon begründet. Es fragt sich ferner, ob es berechtigt ist, das eigentümlich Neue, insbesondere die ethischen Früchte, die aus dem Wirken Jesu hervorgegangen, in ausschließender Weise gerade als „Reich Gottes" zu betrachten und es von allem anderen durch einen scharfen principiellen Schnitt als von Vorbereitungsstufen zu sondern. Gewiß ist mit der Gründung der christlichen Gemeinde und den gewaltigen religiösen und sittlichen Impulsen, die in ihr fortleben, eine neue und überragende Entwickelungsstufe, vor allem ein höchst hoffnungsvoller, entwickelungsfähiger, zukunftsreicher Zustand erreicht. Aber es paßt weder zu dem früher erörterten allgemeineren

*) Vgl. meine Schrift, S. 105 ff. 177 f.

Sprachgebrauch Ritschls (S. 118 f.), noch zu der von ihm angedeuteten religiösen Auffassung der Idee, die Bezeichnung Reich Gottes auf diesen nunmehr beginnenden Geschichtsausschnitt zu beschränken. Es liegt in der Konsequenz seiner teleologischen Gesamtanschauung, wenn wir uns von dem engen biblicistischen Sprachgebrauch emancipieren und den Satz aufstellen: für die religiöse Weltbetrachtung, wie sie gerade aus dem christlichen Vorsehungsglauben erwächst, sind auch jene „Vorbereitungsstufen“ schon Proben der von Gott in der Menschheit begründeten sittlichen Herrschaft. Wenn „das Recht als Ordnung gemeinschaftlicher sittlicher Zwecke untergeordneten Ranges“ dem christlichen Glauben „als eine Ordnung göttlicher Zweckmäßigkeit“, wenn ihm der Staat als göttliche Stiftung gilt, wenn durch göttliche Erziehung der Menschheit in der Begründung der Familie ein, wie wir hoffen, unverlierbares sittliches Gut gewonnen ist, — warum sollen wir nicht diese Dinge anstatt „Vorbereitungsstufen“ vielmehr „Entwickelungsstufen“ des göttlichen Reiches selber nennen?

Es handelt sich ja hier nicht bloß um eine Frage der Terminologie, sondern um die volle Durchführung der religiösen Betrachtung der Weltgeschichte, welche uns als die notwendige Anwendung des christlichen Gottesglaubens erscheint. Das Wachstum und die Befestigung der Herrschaft Gottes auf Erden erkennen wir gerade in solchen Erscheinungen, wie sie von Ritschl als „Vorstufen“ bezeichnet sind. Wenn sittliche Instinkte und Überzeugungen so allgemein und stark werden, daß sie sich zu Institutionen und Rechtsordnungen verfestigen, so mag das für die naturalistische Betrachtung ein notwendiges Ergebnis der Anpassung und Zweckmäßigkeit sein. Aber die religiöse Weltanschauung wird, bei aller Anerkennung jener Erklärungsweise, es sich nicht nehmen lassen, daß hier eine göttliche Leitung und Erziehung — sei es auch durch die harte Notwendigkeit — vorliegt. Und wenn wir Gottes Hand auch nur in der Ordnung erkennten, daß die so entstandenen sittlichen Güter in sich eine Triebkraft bergen zur Erzeugung neuer sittlicher Leistungen und Werke! Wem aber einmal der Horizont erweitert ist, daß er auch außerhalb des schmalen Pfades biblischer Geschichte Spuren der Herrschaft Gottes erkennen kann, der wird nicht bei Familie, Recht und Staat stehen bleiben, auch nicht bei der werdenden Humanität des römischen Weltreichs; er wird an ein Reich Gottes, welches die ganze Menschengeschichte umspannt, glauben lernen. Nicht nur in dem reichen Erbe des Altertums, ebensosehr in der gewaltigen Geistesgeschichte auf dem Boden der abendländischen Kultur, auch wo sie nicht sichtlich vom Christentum berührt ist, wird er eine unerschöpfliche Fülle bleibender Werte wenn nicht entdecken, so doch jetzt aus Gottes Hand nehmen, unentbehrliche Materialien zum Bau eines Reiches Gottes auf Erden. Wo immer Gutes geschaffen und zur Herrschaft gebracht worden, wo der Adel und unverlierbare Wert der menschlichen Seele durch Wort und That verkündigt, wo „Humanität“ gelebt und verbreitet worden ist, überall da wird gläubiger Sinn Beweise göttlicher Leitung und Eingebung erkennen. Ganz besonders natürlich werden wir die großen, schöpferischen Persönlichkeiten auf ethischem und religiösem Gebiete als Werkzeuge Gottes beurteilen. Wer wirklich an Gott und den Sieg seines Reiches glaubt, kann ihm nicht ehren wollen durch eine ängstliche Beschränkung dieses Glaubens auf die kirchliche Sphäre. Je größer und umfassender, je mannigfaltiger und reicher wir uns sein Wirken und die Formen seiner Herrschaft vorstellen, um so mehr dürfen wir hoffen, seiner Erhabenheit gerecht zu werden.

Freilich hat diese rückwärtsgewandte religiöse Betrachtung der Geschichte ihre Schranke. Es ist unmöglich und nicht unseres Amtes, die „Geschichte des Reiches Gottes“ in der Vergangenheit durch Einzelbelege zu demonstrieren und die verschlungenen Wege Gottes nachzurechnen. Einen „Beweis“ in dieser Hinsicht zu führen, ist ein völlig un-

fruchtbares Unternehmen. Denn es handelt sich hier immer um religiöse Werturteile, die man nur empfinden, aber niemandem aufzwingen kann. Gewiß werden wir unter Gleichgestimmten uns über viele Schöpfungen der Geschichte einigen können, die wir dankbar und ehrfürchtig als Werke Gottes betrachten. Aber wie weit wir hier im einzelnen gehen können und dürfen, darüber läßt sich natürlich nichts bestimmtes sagen. Worauf es ankommt und was wir im Namen des christlichen Gottes- und Vorsehungsglaubens für selbstverständlich halten, ist die Offenheit des Blickes und Empfänglichkeit für alles Göttliche in der Geschichte. Wenn wir überhaupt von einem Reiche Gottes in der Menschheit reden wollen, so dürfen wir es nicht einschränken auf das, was wir im Sinne der Alten das „Reich Christi" nennen können.

Indessen das eigentliche religiöse Interesse haftet überwiegend nicht an dem Gedanken eines Reiches Gottes in der Vergangenheit, sondern an einer hoffnungsvollen Betrachtung der Zukunft unter dieser Idee.

Dieser Glaube an einen Fortschritt in der Menschheit und an eine schließliche Vollendung tritt in verschiedenen Formen auf. Einer eigentümlichen Betrachtung ist er von Lotze*) unterzogen worden. Er geht aus von einer Kritik des Gedankens einer „Erziehung des Menschengeschlechtes". Und zwar wendet er sich hier gegen die Form des Gedankens, wie sie bei Kant auftritt, und gegen die auch Herder schon polemisierte, daß nämlich die Vernunftanlagen des Menschen nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickelt werden sollen (s. oben S. 92, Anm.)**). In unwidersprechlicher Weise deckt Lotze das Ungenügende und Unmögliche dieser Vorstellungsweise auf. Es ist kein „klarer

*) Mikrokosmus III, 20 in dem herrlichen Kapitel „Der Sinn der Geschichte".

**) Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. Kants Werke, herausg. v. Hartenstein. 4. Band. S. 295.

Gedanke, sich die Erziehung auf die Reihenfolge der menschlichen Geschlechter verteilt zu denken und spätere die Früchte genießen zu lassen, die aus der unbelohnten Anstrengung, oft aus dem Elend der früheren hervorwuchsen. Von edlen Gefühlen eingegeben, ist es dennoch eine unbesonnene Begeisterung, die Ansprüche der einzelnen Zeiten und der einzelnen Menschen gering zu achten, und über all ihr Mißgeschick hinwegzusehen, wenn nur die Menschheit im allgemeinen fortschreite." „Jene Menschheit ist nichts als der allgemeine Begriff der Menschheit; aber nicht dieser Begriff, der weder etwas thun, noch etwas leiden, noch etwas erfahren, noch der Gegenstand irgend einer Entwickelung sein kann, ist der Träger der Geschichte. Nur seine einzelnen Beispiele, die Menschheiten der verschiedenen Zeitalter, mögen, unter sich verglichen, einen stetigen Fortschritt zur Vollkommenheit zeigen; aber die früheren wissen nichts von den künftigen, die späteren wenig von den früheren. Was berechtigt uns nun, diese auseinanderfallenden Glieder zu Einer Menschheit zusammenzufassen? und was würde eine Erziehung bedeuten, die eben das, was wir von aller Erziehung erwarten, nicht thut? die nicht in demselben Zögling an die Stelle des Unvollkommeneren das Vollkommenere zu setzen sucht, sondern den Unerzogenen wegwirft, um an einem anderen wachsende Erfolge der Bildung hervorzubringen."

In der That wird es unumgänglich sein, auf dies täuschende Bild der Erziehung einer personificiert gedachten Menschheit ein für allemal zu verzichten. Noch viel weniger wird uns Heutigen die zweite, von Lotze bekämpfte Form seiner Überzeugung einleuchten, daß die Geschichte der Menschheit nur die Verwirklichung ihres eigenen Begriffes sei. Näher als diese Anschauung Hegels steht uns schon die ästhetische: „die Geschichte ein Gedicht Gottes, aus seiner schöpferischen Phantasie mit der Freiheit und Wärme eines echten Kunstwerks entsprungen". Entkleiden wir diese Vorstellung ihrer bildlichen Form, so werden wir auf den Ge-

danken Herders zurückgeführt, daß die Vorsehung in der Geschichte in freiester Mannigfaltigkeit alles werden ließ, was werden konnte. „Die Zeiten rollen fort und mit ihnen das Kind der Zeiten, die vielgestaltige Menschheit. Alles hat auf der Erde geblüht, was blühen konnte; jedes zu seiner Zeit und in seinem Kreise; es ist abgeblüht und wird wieder blühen, wenn seine Zeit kommt.“ „Immer verjüngt in seinen Gestalten, blüht der Genius der Humanität auf, und ziehet palingenetisch in Völkern, Generationen und Geschlechtern weiter.“ Bei dieser, dem modernen Menschen sehr sympathischen Betrachtungsweise ist die Vorstellung eines Zweckes der Geschichte, im Grunde der Gedanke der Einheit aller Geschichte, überhaupt fallen gelassen; unberechenbar, zu was für Schöpfungen der Genius der Gottheit sich noch getrieben fühlen könnte! Diese Auffassung ist wesentlich ästhetisch, insofern sie mit Gott als dem schaffenden Künstler mitzuempfinden sucht. Aber sie verstößt gegen ein wesentliches ästhetisches Gesetz der Form, indem sie darauf verzichtet, jene zahllosen künstlerischen Einzelschöpfungen in der Einheit eines gegliederten und organischen Werkes anzuschauen. Dem religiösen Verlangen nach einem befriedigenden und erhebenden Ziel der Weltgeschichte genügt sie nicht.

Da so alle Versuche, den Sinn der Geschichte zu formulieren, versagen, will Lotze zwar nicht jenet pessimistischen Ansicht beitreten, die alle Geschichte in dem Sinne einer irdischen Fortentwickelung leugnet, wohl aber verzichtet er auf ein irdisches Ziel der Entwickelung. „Es liegt ein verkehrter Hochmut unserer menschlichen Begehrlichkeit darin, zum Handeln erst Lust zu tragen und es erst dann zu schätzen, wenn uns verbürgt ist, daß die Ergebnisse unserer Thätigkeit in der Geschichte des Weltganzen ihre bleibende Stelle und ihren unvergänglichen Wert behaupten werden. Schätzen wir demütiger das, was wir hier leisten, nicht höher als zu dem Wert eines Übungsbeispiels, so können wir mit allem Ernste der Vorbereitung zu einem hohen Ziele zugleich die ruhige Entsagung verbinden, die es sich gefallen

läßt, daß unsere Versuche hier ohne Fortschritt und bleibende Folgen sind.“ Statt dessen bekennt sich Lotze zu dem Glauben, „daß es noch einen höheren Zusammenhang gebe, in welchem das Vergangene nicht bloß nicht ist, in welchem vielmehr alles, was der zeitliche Verlauf der Geschichte unerreichbar für einander trennt, in einer unzeitlichen Gemeinschaft mit- und nebeneinander ist, in welchem endlich die Güter, die dieser Verlauf erzeugte, auch dem nicht verloren sind, der sie gewinnen half, ohne sie zu genießen“. Die Sehnsucht, im Laufe der Welt eine wertvolle und heilige Ordnung zu finden, treibt uns zu der Ahnung, ja zu der Forderung, daß wir nicht verloren sein werden für die Zukunft, daß die, welche vor uns gewesen sind, zwar ausgeschieden sind aus dieser irdischen, aber nicht aus aller Wirklichkeit, und daß, in welcher geheimnisvollen Weise es auch sein mag, der Fortschritt der Geschichte doch auch für sie geschieht. „Denn keine Erziehung der Menschheit ist denkbar, ohne daß ihr Endergebnis einst auch denen zu teil würde, die in dieser irdischen Laufbahn auf verschiedenen Stufen zurückgeblieben sind; keine Entwickelung einer Idee hat Bedeutung, wenn nicht zuletzt allen offenbar wird, was sie zuvor ohne ihr Wissen als Träger dieser Entwickelung erlitten haben.“ Es ist sehr merkwürdig, wie schließlich der Philosoph auf den christlichen Ewigkeitsglauben zurückgreift. Die hier vorgetragene Ideenreihe ist nichts anderes, als der Gedanke des vollendeten Himmelreiches.

Auch Ritschl hat der Überzeugung von einer zukünftigen Vollendung des Reiches Gottes, ohne die christlicher Glaube nicht bestehen kann, kräftigen Ausdruck gegeben (Unterr. §§ 8, 76). Der „christliche Glaube richtet sich an der Hoffnung auf, daß die Vollendung des Reiches Gottes als des höchsten Gutes unter Bedingungen bevorsteht, welche über die erfahrungsmäßige Weltordnung hinausliegen“. Aber diese Hoffnung ist bei ihm nicht die Kehrseite pessimistischen Verzichtens auf eine vorhergehende siegreiche Entfaltung der Herrschaft Gottes auf Erden, wie bei Lotze.

Im Gegensatz zu ihm empfindet er es nicht als einen hochmütigen Anspruch, sondern als eine unvertilgbare und die Demut nicht verletzende Hoffnung, daß die Wirkung der eigenen Arbeit für das Ganze auch in der Zukunft nicht verloren sei (R. V. III^3, 292). „Der christliche Glaube lebt von der Anerkennung des Zieles des Reiches Gottes, also des Sieges des Guten in der Menschheit, oder der fortschreitenden moralischen Verbesserung des Ganzen, auch wenn man von der reformatorischen Arbeit an dieser Aufgabe in einer bestimmten Zeit noch so wenig Erfolge wahrnimmt. Dieses Glauben gegen den Augenschein ist die notwendige Paradoxie im Christentum“ (Gesch. d. Piet. II, 59). Nach dem, was wir früher ausgeführt haben (S. 131 ff.), kann es sich bei diesem Glauben nicht bloß um die Hoffnung handeln, daß das Reich Gottes sich immer mehr ausbreite, daß allmählich immer mehr Menschen in die Gemeinschaft der Kinder Gottes und Thäter seines Willens hineingezogen werden, sondern darum, daß die Macht des Guten auf der Erde immer mehr befestigt werde. Wie dies geschehen kann, durch Erziehung der Einzelnen, durch Schaffung ethischer Kraftcentren, durch Einpflanzung von Sitte und Institutionen, das haben wir uns früher anschaulich gemacht. Alle Arbeit nun am Reiche Gottes in diesem Sinne bedarf der Aussicht, daß sie ein Ergebnis haben werde. Wer einen Baum pflanzt, thut es in der gewissen Erwartung, daß er Früchte tragen werde, wenn nicht ihm, so seinem Erben. Wer einen Sohn erzieht, kann nicht von der Hoffnung lassen, daß dieser das Kapital des Guten, das ihm überkommen, nicht verschleudern, sondern auf die folgende Generation mit Zinsen vererben werde. Und so lebt alles Wirken für die sittliche Gemeinschaft, alle Säemannsarbeit, alle Thätigkeit werbender, fördernder, rettender Liebe von der freudigen Zuversicht, der Herrschaft Gottes neues Land gewinnen zu können. Hat diese Hoffnung irgend eine Berechtigung, haben wir es hier nicht mit einer freundlich täuschenden Luftspiegelung zu thun? Sehr trübe klingt, was Lotze hierüber ausführt: „Kein Vermögen, sagt

man, kommt ungeschmälert auf den dritten Erben.“ „Es ist ähnlich mit dem Vermögen der Bildung, welches die Geschichte ansammelt. Zwar die Ergebnisse verlieren sich nicht so schnell, wie sie andererseits sich auch nicht so vollständig vererben; aber die erhebende ahnungsvolle Frische und Freudigkeit der entdeckenden und erfindenden Zeitalter pflanzt sich nicht fort in die besitzenden. Alles, wissenschaftliche Wahrheiten, mühsam erkämpfte Grundsätze der geselligen Sittlichkeit, Offenbarungen religiöser Begeisterung und künstlerischer Anschauung, alles unterliegt dieser Abtötung; je höher sich der Reichtum dieser Erwerbungen der späteren Geschlechter anhäuft, desto weniger werden sie innerlich erlebt, selbst wenn sie, was nicht immer der Fall ist, äußerlich anerkannt und festgehalten werden. Was einst in Wahrheit, damals als es zuerst in den Gesichtskreis der Vorzeit trat, eine lebendige Befreiung des Gemüts und ein verständnisvolles Innewerden einer neuen Seite der menschlichen Bestimmung war, ist in den Händen der Nachkommen eine abgegriffene Münze, deren Wert man zwar benutzt, aber fast ohne ihr Gepräge noch zu kennen.“ An diesen Ausführungen ist ja leider nur zu viel Richtiges und doch sind sie einseitig. Gewiß ist es spätern Generationen versagt, die Glut der Empfindung, aus welcher die großen Gedanken und Werke entstehen, gleich stark nachzuempfinden. Aber solche wiederholte Neugestaltung liegt ja auch gar nicht im Sinne unserer Hoffnung. Und ist es denn nichts, daß an dem, was andere vor uns erlebt, bezeugt, geschaffen haben, neue, wenn auch andersartige Begeisterung, neue Kraft und neues Wirken sich entzündet? Wenn der Psalmist zu dem Bekenntnis sich durchkämpft: Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde, wenn Paulus alle Angst und Not des Lebens besiegt mit dem triumphierenden Glauben: Wer will uns scheiden von der Liebe Gottes? — so hat das ein unaufhörliches Nachspiel in tausend und abertausend Herzen, die in ihrer Weise an der Hand solcher Führer zum Lichte durchdringen. Ver-

gegenwärtigen wir uns, wie viel Millionen die Leidensgeschichte des Herrn immer wieder mit- und nacherleben und aus ihr Trost und Kraft schöpfen. Das sind freilich große und unnachahmliche Dinge, aber auch im kleinen gilt es, daß wirkliches persönliches Leben nicht verloren gehen kann, sondern in einer oder der anderen Form weiterwirkt und den Anstoß zu neuem Leben giebt. Und wenn die Errungenschaften früherer Generationen von den späteren teilnahmslos, wie etwas Selbstverständliches, wie „eine abgegriffene Münze", hingenommen werden, so spricht gerade diese Erscheinung für die Unverlierbarkeit sittlicher Werte. Denn die Nachfolgenden haben an ihnen eine ohne weiteres anerkannte Basis, auf der sie fest stehen und Neues schaffen können. Die Vorgänger haben ihnen ihre Arbeit erleichtert und ersparen es ihnen, noch einmal um die elementaren Voraussetzungen den Kampf aufnehmen zu müssen. Mögen sie immer undankbar sein, wenn sie nur auf Grund des Überkommenen sich fruchtbar erweisen an Werken, die sie wieder ihren Nachkommen hinterlassen können. Jene pessimistische Ansicht Lotzes ist nicht die, welche uns als Christen ziemt. Zwischen ihr und einem oberflächlichen Optimismus hat, wie immer, Jesus den rechten Ton getroffen in den Säemannsgleichnissen. Wenn vieles verloren geht, so ist es doch das Normale, daß die Saat Frucht bringt. Der Mensch freilich kann, wenn er seine Arbeit treu vollbracht hat, auf den Erfolg nicht mehr einwirken; das Samenkorn, das in der Erde ruht, liegt in Gottes Hand. Aber wie die Natur thut, was möglich, ist und wachsen läßt, was irgend wachsen kann, oft in erstaunlicher Weise, auf kümmerlichstem Boden, so besteht auch im Sittlichen das Gesetz, daß lauteres inniges persönliches Leben, echte Liebe und Wahrhaftigkeit, unermüdete Treue in irgend einer Form neues Leben erzeugen muß. Freilich bedarf es der höchsten Anspannung aller Kräfte, wenn wir den überkommenen Besitz an sittlichen Gütern nicht nur ungeschmälert, sondern gemehrt weiter überliefern sollen. Denn jeder Ausbreitung der Herrschaft

des Guten stemmt sich die organisierte Macht der Trägheit und des Bösen entgegen. Darum kommt es auf die Entwickelung überlegener Kraft und auf die Sicherung und Befestigung des Errungenen an.

In dem Maße, als wir unser Leben an diese Arbeit setzen, dürfen wir auf einen allmählichen Fortschritt der Herrschaft Gottes unter den Menschen vertrauen.

Aber damit, daß wir für das gute Recht dieser Hoffnung eingetreten sind, haben wir diese ganze Vorstellung noch nicht von den Schwierigkeiten befreit, von denen sie gedrückt wird. Wir müssen hier noch einmal mit Lotze fragen, was denn eigentlich diese ganze aufsteigende Entwickelung für einen Sinn habe und wem sie zu Gute komme.

Das letzte Ergebnis jener Ausbreitung und Befestigung der Herrschaft Gottes auf der Welt würde im besten Falle sein die Erzeugung einer wahrhaft vollendeten, freien, und edlen Menschengeneration; sie würde, im vollen Einklang mit dem Willen Gottes lebend, die höchste Blüte dessen darstellen, was aus Menschen werden kann. Aber indem wir dieses Bild uns vergegenwärtigen, fühlen wir sogleich, daß es uns etwas Unmögliches vorspiegelt. Wir können uns einen solchen Endpunkt der sittlichen Entwickelung, wo es keine Aufgaben und Ziele mehr gäbe, nicht vorstellen, wenigstens solange wir diese Menschheit in irdischer Umgebung denken. Wenn unser Blick darauf soll ruhen können, so müssen wir diese Generation der Vollendeten und Seligen, diese Genossen eines ethischen Millenniums von der Erde loslösen und sie in himmlischer Umgebung denken, wo es keine sittlichen Aufgaben mehr giebt.

Aber dann verwandelt sich die Vorstellung unter unsern Händen aus der eines Reiches Gottes auf Erden, an dem nur die letzte Generation der Menschheit teilnimmt, in die des Himmelreiches, an dem auch wir teilzunehmen hoffen. So erweist sich der Gedanke eines vollendeten Reiches Gottes auf Erden als einer, dessen Verwirklichung nicht einmal gedacht werden kann, geschweige denn, daß er

jemals verwirklicht werden wird. Es ist ein Grenzbegriff, ein Ideal, welches uns vorgehalten wird und dem wir nachstreben müssen, wenn wir auch überzeugt sind, daß wir es nie erreichen, sondern immer nur in der Annäherung bleiben werden. Es würde vergeblich sein, dem Christen und überhaupt dem sittlich thatkräftigen Menschen dies Ziel als eine Fata Morgana ausreden zu wollen. Wer von der Herrschaft Gottes über sein Leben, wer von dem unbedingten Werte des Guten überzeugt ist, der kann gar nicht anders als für seine Herrschaft auf Erden arbeiten und kämpfen. In irgend einer Form wird sich jenes Ideal immer wieder seiner bemächtigen. Benutzen wir also weiter die nun einmal geprägte Idee des sittlichen Reiches Gottes auf Erden, als Zusammenfassung der Aufgabe, welche durch das sittliche Handeln gelöst werden soll, als Beschreibung des Ergebnisses, welches aus aller sittlichen Arbeit hervorgehen soll, meinetwegen als Idee des höchsten Gutes im ethischen Sinne.

Wenn wir dann mit Lotze die Frage aufwerfen, wem denn eigentlich dieser ziellose Fortschritt der Menschheit zu gute kommen soll, so antworten wir: nicht nur den Späteren, für die wir arbeiten, sondern auch uns. Gewiß ist es ein Ziel der Erziehung, die folgende Generation so auszurüsten, daß manches, um das wir noch kämpfen mußten, ihr ein sicherer Besitz geworden ist, so daß sie die Hände frei bekommt für größere Aufgaben. Das Streben jeder Generation sollte dahin gehen, der folgenden Lebensbedingungen zu hinterlassen, die für die Entfaltung eines höheren, edleren Menschentums günstiger sind. Lotze sagt: „Zu den bemerkenswertesten Eigentümlichkeiten des menschlichen Gemüts gehört neben so vieler Selbstsucht im einzelnen die allgemeine Neidlosigkeit jeder Gegenwart gegen ihre Zukunft. Und nicht allein, daß wir gern dieser Zukunft das größere Glück gönnen, das wir selbst nur vorschauend ahnen; vielmehr ein Zug aufopfernder Arbeit zur Herstellung eines Besseren, das wir nicht mitgenießen werden,

geht durch alle Zeiten, bald in großartigen, bald in alltäglichen Formen, bald in Gestalt einer mit Bewußtsein sich widmenden Liebe, bald wenigstens als ein natürlicher, seiner eigenen Bedeutung und bestimmter Ziele unbewußter Trieb.“ Jene „Neidlosigkeit“ geht so weit, daß es uns überhaupt nicht bewußt wird, daß wir mit unserer Sorge für die Zukunft etwas Besonderes thun. Das liegt daran, daß wir überhaupt gar keine Wahl haben, sondern die Arbeit für das Reich Gottes einfach um unserer selbst willen thun müssen. Denn auf die Frage Lotzes cui bono? muß die Antwort lauten: den größten Segen von der Reich Gottesarbeit haben wir selber. Es giebt keine Thätigkeit, bei der die edelsten Anlagen des Menschen besser sich entwickelten, als der Dienst der Liebe an den Brüdern, in welcher Form er auch immer geübt werde. Die „Tugendbildung“ im schulmäßigen Sinne, die Entwickelung zur Persönlichkeit im Sinne Goethes wird durch nichts so gefördert als durch treue Berufserfüllung in der sittlichen Gemeinschaft, sei es der Dienst der Liebe in Ehe und Familie, sei es die treue Arbeit in der Berufsgemeinschaft für Schüler, Untergebene, Gleichgestellte, sei es die größere und verantwortlichere Thätigkeit in der Gemeinde und im Staat. Wo immer dies Thun „aus dem Motiv der Liebe“ geschieht und auf die Ausbreitung und Befestigung der Herrschaft Gottes abzielt (S. 131 ff.), da wirkt es wunderbar und segensreich zurück auf den Menschen, dessen Kräfte wachsen, dessen Gemüt reicher, dessen Seele rein und reif wird für die Ewigkeit. Die „Aufgabe des Reiches Gottes“ ist der Menschheit gestellt nicht nur um der Zukunft willen, sondern zu ihrem eigenen Besten. Es giebt kein besseres Mittel, den Menschen zu dem zu machen, was er werden soll und kann, als ihn in die Arbeit für ein hohes, ja ein unerreichbares Ideal zu stellen.

Aber die Frage Lotzes hatte doch wohl noch einen anderen Sinn. Jene aufsteigende Entwickelung, an welcher die Generationen arbeiten, wer überschaut sie, wer freut

sich an ihr, wessen Interesse wird durch sie befriedigt? Im Sinne Ritschls würde die Antwort lauten: Gott, denn die Vereinigung der Menschen im Reiche Gottes ist ja nicht nur der Endzweck menschlichen Handelns, sondern ein Zweck, ja der Selbstzweck Gottes selber. Aber diese religiöse Anschauung enthält wieder mancherlei Schwierigkeiten. Setzen wir davon ab, daß der Selbstzweck Gottes doch gewiß weit über seine Zwecke mit unserer kleinen Menschenwelt hinausgreift, so bleiben doch andere Bedenken, die man aufwerfen kann und aufgeworfen hat. Was mag es für Gott für einen Sinn haben, die Menschheit einen so langen Entwickelungsgang zu führen, bei dem noch sehr zweifelhaft ist, ob er wirklich jemals eine ganze Vollendung erreicht? Wozu der Umweg? Warum schuf er nicht gleich eine vollendete Menschheit, an der er sich hätte freuen können? Diese Fragen sind eben so unbeantwortbar, wie die allgemeinere, warum denn überhaupt eine Geschichte sein mußte, warum überhaupt ein Zeitverlauf.

Wir kommen hier auf eine Antinomie des religiösen Denkens. So unentbehrlich für die praktische Frömmigkeit die Vorstellung ist, daß Gott mit seiner Leitung der Menschen in die Zeit eingeht und die Weltentwickelung mit erlebt, so unvollziehbar ist doch der Gedanke, wenn wir ihn mit der Idee des über die Welt, über Zeit und Raum erhabenen Gottes in Verbindung setzen wollen. Für den praktischen Gebrauch werden wir nicht auf den Glauben verzichten können, daß die Herrschaft Gottes in der Welt sich in langsamer Entwickelung allmählich immer mehr durchsetze, aber von Gott aus können wir diesen Gedanken nicht denken. Sein Verhältnis zur Menschheit können wir uns anschaulich nur in der zeitlosen Form vergegenwärtigen, daß er die Generationen, die für unsere Anschauung, durch Zeiten getrennt, aufeinander folgen, mit einem Blicke wie nebeneinanderstehend umfaßt.

Sub specie aeternitatis fallen die Vorstellungen des sich entwickelnden und des vollendeten Gottesreiches zu-

sammen. Wir können den Gedanken der Herrschaft Gottes von Gott aus nur so denken, daß wir ihn im Kreise der vollendeten Geister vorstellen, in denen er alles in allen ist. Die Entwickelungsstufen und Unterschiede der Vollendung, die wir zu beobachten glauben, werden sich seinem Auge völlig anders, nämlich überhaupt nicht als Stadien eines Fortschritts darstellen. Im Lichte seiner Vollkommenheit möchten sie so unbedeutend erscheinen, daß sie für ihn gar nicht in Betracht kommen. Dagegen wird vielleicht nach den Maßstäben und für die Erkenntnis einer höheren Weisheit um so deutlicher hervortreten, daß es auf jeder Entwickelungsstufe Persönlichkeiten giebt, welche in ihren Grenzen, nach dem Maße ihrer Erkenntnis und Kultur ein volles und reifes Menschentum entfaltet haben. Von hier aus erscheint das letzte Ergebnis der Geschichte so, daß Gott sich mit einer höchst mannigfaltigen Schar vollendeter Geister umgiebt, die das Menschenideal in den verschiedensten Formen darstellen, und die, jeder in sich, etwas Vollendetes sind, weil sie das, was sie nach ihren Anlagen und Kräften werden konnten, wirklich geworden sind. Für den Gott, dessen höchstes und schönstes Werk die menschliche Persönlichkeit ist, erscheint es uns ein würdigerer Abschluß der Weltgeschichte, wenn er nicht bloß an der letzten Generation der Menschheit, die auf den Schultern der früheren emporgestiegen ist, seine Freude hat, sondern an der reichen Fülle verschiedener Individualitäten aus allen Zeiten, die, jede in ihrer Art, zum Ziel ihrer Entwickelung gelangt sind. In diesem Zusammenhange hat die biblische Idee des vollendeten Reiches Gottes ihre Stelle.

Inhaltsübersicht.

			Seite
Einleitung			1—4
I.	1.	Die Verkündigung Jesu	4—6
	2.	Die urchristliche Hoffnung auf das Reich Gottes	6—9
	3.	Der urchristliche Chiliasmus. Irenäus. Lactantius	9—16
	4.	Die urchristliche Idee der Herrschaft Christi	16—19
	5.	Augustin	19—24
	6.	Nachwirkung der Idee Augustins im Mittelalter	24—25
	7.	Savonarola. Die Wiedertäufer	26—31
II.	8.	Die Reformatoren	31—39
	9.	Coccejus	40—43
III.	10.	Wandlungen der Idee im Pietismus. Spener. Joh. Jak. Moser	43—48
	11.	Die mystische Auffassung der Idee. Tauler. Joh. Arndt	48—51
	12.	Die biblicistische Fassung der Idee. Bengel. Crusius	51—58
	13.	Joh. Jak. Heß	58—64
IV.	14.	Die Aufklärung. Th. Hobbes. Leibniz	64—68
	15.	Semler	68—70
	16.	Herder. Lessing	70—77
	17.	Reinhard	77—82
	18.	Kant	82—94
	19.	Tieftrunk. Stäudlin. De Wette	94—98
V.	20.	Schleiermacher	98—105
	21.	Theremin	105—109
VI.	22.	A. Ritschl. Sprachgebrauch und Definition	110—113
	23.	Ethischer und religiöser Gebrauch der Idee	113—119
	24.	Ihre Stellung im System	119—127
	25.	Ihre Bedeutung als kurzer Ausdruck für die religiöse und sittliche Weltanschauung des Christentums	127—128
	26.	Die Idee des Reiches Gottes als Princip der Ethik	128—134
	27.	Die Idee des Reiches Gottes als Princip einer religiösen Geschichtsbetrachtung	135—155